宗教改革史

上册

〔英〕托马斯·马丁·林赛 著

商务印书馆

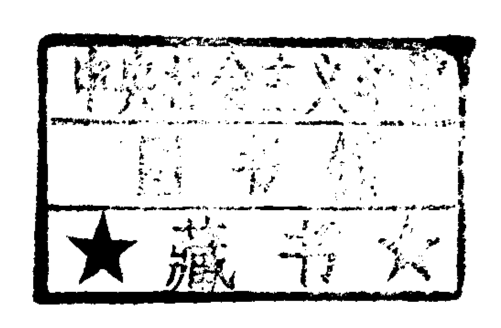
宗教改革史

上册

德国的宗教改革，从开始
到奥格斯堡宗教和约

〔英〕托马斯·马丁·林赛 著
孔祥民 令 彪
吕和声 雷 虹 译





商务印书馆
1992年·北京

A HISTORY OF THE REFORMATION

by

Thomas M. Lindsay, M. A., D. D.

Principal, The United Free Church

College, Glasgow

New York

Charles Scribner's Sons

1910

根据纽约查尔斯·斯克里布纳之子出版公司 1910 年版译出

ZŌNGJIÀO GǍIGÉ SHǏ

宗教改革史

上 册

〔英〕托马斯·马丁·林赛 著

孔祥民 令 彪
吕和声 雷 虹 译

商 务 印 书 馆 出 版

（北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710）

新华书店总店北京发行所发行

民 族 印 刷 厂 印 刷

ISBN 7-100-00823-9/K·134

1992 年10月第1版 开本 850×1168 1/32

1992 年10月北京第 1 次印刷 字数 374 千

印数 0－1 500 册 印张 15 3/4

定价：6.90 元

中译本序言

托马斯·马丁·林赛（1843.10.18.—1914.12.6.）是英国著名的宗教改革史专家，在西方史学界颇有影响。他出生在拉纳克郡（Lanarkshire）莱斯马哈高（Lesmahagow）一位新教牧师的家庭里，青年时代曾在格拉斯哥和爱丁堡大学攻读哲学，因成绩优异多次获奖学金。1869年，林赛在爱丁堡大学毕业，任当地独立派教会牧师。1871年，他翻译出版了宇伯威格的《逻辑学》。1872年起，林赛任独立派教会所属莱斯马哈高神学院教会史教授，转而集中精力研究教会史。1900年，他的《路德和德国的宗教改革》出版，引起史学界的瞩目。后来，他继续钻研德国和西欧其他国家的宗教改革，多次为《剑桥中世纪史》、《剑桥近代史》和《剑桥英国文学史》撰稿，最后撰成这部《宗教改革史》。

《宗教改革史》是林赛的成名作，全书分上、下两册，约有七十多万字，第一版于1906—1907年问世，旋即再版（1910年），1937年又在纽约重版，至今仍被西方史学界誉为宗教改革史的权威著作。

林赛除潜心研究宗教改革史外，还积极参加约瑟夫·张伯伦早期的政治活动，并与工人运动活动家本·蒂利特、汤姆·马纳和坎宁安·格雷厄姆等交往甚密。

林赛与许多西方资产阶级学者不同，他认为宗教改革不是与当时社会环境无关的突然爆发的运动，而是一场"肇始于政治、文化和经济结构变化"（作者序言）的伟大的宗教运动。他主张研究宗教改革必须包括五个方面的内容，即宗教改革发生的社会和宗

教背景、路德派宗教改革、德国以外的非路德派宗教改革、再洗礼派、索齐尼派和反三位一体思潮、反宗教改革。所以，他在《宗教改革史》上册里，先用一编的篇幅(共六章)描述宗教改革前的政治、经济、文化和宗教状况，然后再论及德国的宗教改革运动。这在资产阶级史学家的著作中是不多见的。

他在第一编的前两章里，首先指出以罗马教廷为一方，以西欧各国为另一方，双方之间的尖锐矛盾，从而揭示了宗教改革运动的一般政治背景。这是完全必要的。他认为，自封为圣彼得的继承人和基督在世代表的罗马教皇，早就觊觎普世的最高权力，即西方世界的最高宗教和世俗权力。13世纪，基督教神学家托马斯·阿奎那开始鼓吹，任何人包括国王在内必须服从教皇，否则就是异端分子和裂教者，教皇有权将其废黜和解除臣民对他的效忠誓约。与此同时，教皇英诺森三世发布《教令集解》，全面解释教皇拥有普世的最高权力。后来的教皇一直坚持这个狂妄的要求。另外，宗教改革以前西欧诸国政治形势的突出特点是走向统一，逐渐形成民族国家。英国是西欧第一个实现民族团结的国家。法国从查理七世起王权渐渐强大，虽然不够稳固。西班牙在15世纪末也建立了强大的王国。只有德国和意大利比较落后，仍然处于分裂割据状态。德国虽然事实上分裂为众多的独立小邦，却有强烈的统一愿望，先后制定过许多统一的方案。

林赛认为文艺复兴直接为宗教改革铺平了道路，所以他十分重视对文艺复兴的研究。第三章是专谈文艺复兴的，可他在第六章里又详细介绍了科利特和埃拉斯穆斯等人的主张。他指出，在意大利文艺复兴运动的影响下，一批德国神秘主义者决定创办"共同生活兄弟会"，以改革宗教和教育青年。在兄弟会兴办的众多学校里，培养出象埃拉斯穆斯、康拉德·穆蒂、雅各布·温费林、塞巴斯蒂安·布兰德和约翰·盖勒、冯·凯泽尔斯贝格等一批著名的

人文主义者。他高度评价罗伊希林和胡滕反对罗马教会的英勇斗争。他认为萨沃纳罗拉的血没有白流，它向人们说明如果没有一场大动乱的冲击，要改革中世纪教会是根本不可能的。科利特和埃拉斯穆斯不仅痛斥罗马教会的罪恶，而且强调教士根本不是人与上帝之间的中间人，其主要职能应当是宣讲上帝之道。为了更好地让人们了解上帝之道，埃拉斯穆斯还出版了希腊文新约及其拉丁文译本和评注，这本书是后来路德把新约译为德文时的重要参考。在我国，关于文艺复兴与宗教改革关系的研究可以说还没有充分展开，许多问题若明若暗，林赛的研究必将引起大家的注意。

林赛在第四章里着重介绍宗教改革前德国的经济发展、农民状况和社会起义，而且史料翔实，有很高的价值。他详细描述了农民的生产、生活负担、娱乐、婚礼和风俗习惯，明确指出到15世纪末和16世纪初穷苦农民的状况已大大恶化。[①] 他分析了1476年前后德国兴起的朝圣风和盛行崇拜圣母马丽亚的原因，而这些内容在一般史学著作中则很少涉及。他估计富格尔家1546年时有资本约6300万古尔敦也是准确的。根据苏联德国史学家艾浦斯坦的研究，该年富格尔家自有资本为5100万古尔敦，但另有外资1300万古尔敦，两者合计共6400万古尔敦，[②] 与林赛的估计接近。不过，林赛的研究从今天来看是很不够的。在林赛之后，许多国家的学者对这个时期德国的城市和贸易状况、工农业中资本主义关系的发展、农民的阶级分化和"鞋会"兴起的经过等，都做过更深入的研究，出版了许多论文和专著，现在对这些问题已能描绘出

---

① 苏联著名的德国史专家斯米林，根据马尔克章程和农民的申诉书等原始资料证明，日益繁重的劳役和名目繁多的实物、货币缴纳同时并存，是农民战争前德国农民，特别是西南德意志农民状况的特点。参见斯米林:《宗教改革前德国政治斗争史纲》，1952年，俄文版，第85页。

② 艾浦斯坦:《中世纪后期到1848年革命的德国史》1961年 俄文版，第46页。

更清晰得多的画图。此外，他的有些提法也是不恰当的。例如，他称汉斯·贝海姆和“鞋会”成员的理想是“宗教社会主义”，甚至是“共产主义”，显然是一种偏颇。他们的理想确实披上一层宗教的外衣，但没有任何理由称之为社会主义或共产主义。

林赛对宗教改革前家庭和公众宗教生活的论述(第五章)，为宗教改革的研究开辟了一个崭新的领域，也是他在学术上的一个贡献。林赛认为:“路德和其他一些宗教改革者精神生活的真正根源应从当时的家庭和公众宗教生活中去寻找。”确实，任何新学说的出现，“必须首先从已有的思想材料出发，虽然它的根源深藏在经济事实中”。① 看来，为宗教改革提供思想资料的不仅有人文主义者，而且也有人们的家庭和公众宗教生活。林赛认为，路德生活在宗教气氛十分浓郁的环境里，自幼熟悉使徒信经、十诫、主祷文和赞美诗，其中有人的得救不靠善功和教士而靠耶稣恩赐的思想因素。就连母亲摇睡孩子时哼的曲子也充满靠耶稣赐福的思想。例如，有这么一首曲子:

“哦，和善与仁慈的主，耶稣基督，
既然您也曾有童年，
您能否赐福
和降恩给我这小宝贝？
　　哦，仁慈的主，耶稣基督，
　　请您保佑我的小宝贝。

睡吧，睡吧，我的小宝贝，
他，和善与仁慈的耶稣，始终爱你。
他永远和你同在，绝不将你抛弃，
他会使你聪明、健康和有出息。

① 恩格斯:《反杜林论》，见《马克思恩格斯选集》第3卷，第56页。

哦，仁慈的主，耶稣基督，

保佑我的小宝贝。”

此外，在共同生活兄弟会、神秘派、塔波尔派和其他一些不属罗马教会的宗教组织里，也有这样或那样的新教思想和仪式的萌芽。后来，有些学者继续在这方面进行研究，取得不少的成果。然而，林赛有点过于看重这些思想资料的作用，过份贬低路德等宗教改革家的巨大贡献，说什么“在路德的主张中，没有令人吃惊的新内容，都是他们心中始终信仰的某些东西，只是他们不能使其条理化而已。”其实，姑且不论路德的主张中是否有令人吃惊的新内容（实际上有新内容，不仅在宗教方面有，而且在政治、经济和教育思想上也有），仅只把某些思想条理化并与罗马教会相对抗，也是一个了不起的贡献。

第二编共八章，专门论述从1517年发布九十五条论纲到1555年签订奥格斯堡宗教和约这三十多年期间路德派的宗教改革，是全书的重点。林赛在第一章论述赎罪券论战开始以前的马丁·路德时明确指出，路德之所以成为一个成功的宗教改革领袖，除了受到人文主义以及家庭和公众宗教生活的某些影响外，主要是因为他亲身体验到天主教会那套复杂的赎罪制度根本拯救不了灵魂。这个解释是深刻的，符合实际的。

起初，路德确实是一位十分虔诚的僧侣。他在加入奥古斯丁修会以后不久说过：“如果哪个僧侣曾靠修道而升入天堂，我应该就是那个人。修道院里所有了解我的同伴，均可对此作证。我愿永远为僧，靠斋戒、祈祷、诵读和其他种种善行成为一名殉道者。”① 可是，后来的实践证明靠修道拯救灵魂是不可能的，路德越来越感到失望。他说：“即使我乐于听到赞扬我和我的行动的甜蜜热情的言词，和听任被说成是一个轻而易举就成了圣洁无瑕的、

① 鲁普和德鲁里编：《马丁·路德》，1983年英文版，第4页。

既可吞没死神，又能吞没魔鬼的奇迹创造者，可是这一切并不存在可以支持我的力量。每当由罪恶和死亡引起哪怕一个小小的诱惑时，我顿时感到和看到，无论是洗礼或僧侣生活，对我都毫无裨益；我觉得我久已失去基督和基督的洗礼。我是世界上最痛苦的人；日日夜夜只有悲痛和失望，而且没有一个人能使我克制。”（本书边码，第428页）1510年底和1511年初的罗马之行，使路德亲眼看见罗马教廷的腐败，他开始闪现人只能靠信仰得救的念头。[①] 不久，路德升任神学博士，接替施陶皮茨担任维滕贝格大学神学教授，开始讲授新约。到1516年中期，路德在对圣经的研究中已明确提出唯信称义的主张了。

林赛对赎罪券和九十五条论纲的分析（第二章），也是独到的。他详细考察了赎罪制度的起源，指出在早期基督教会里，凡犯有严重脱教罪行的人，只要向全体教徒忏悔并履行相应的赎罪，如施舍、延长斋期和释放奴隶等，便可以重新入教。后来，犯罪者由于种种原因，譬如患病，无法履行原来的赎罪而改由他人代行，赎罪的内容也可能减免，向全体教徒公开忏悔渐渐变成向教士私人忏悔。12世纪，教会正式规定七件圣事，即七礼，原来的赎罪制度被纳入告解礼之中。13世纪初，哈尔斯的亚历山大正式提出功库（thesarus meritorum）说，鼓吹在教皇掌管的功库里储藏着基督、圣母和圣徒们的无穷功德，可以取出来代人赎罪。七礼和功库说，奠定了赎罪券的理论基础。14世纪初，赎罪券便泛滥起来。林赛认为，路德在九十五条论纲里提出六点对赎罪券功效的不同意见，其中之一就是否定功库说。1518年10月，路德去奥格斯堡会见教皇代表卡杰坦，功库问题仍然是双方的一个重要分歧。今天我国史学界对如何评价九十五条论纲还有不同意见，多数人很少论及功库问题，林赛的看法也许对我们是有启发的。不过，林赛没有对九

① 兰克：《德国宗教改革史》，1905年伦敦英文版，第147页。

十五条论纲作出全面评价。例如，他没有注意到九十五条论纲里两次提到理性的意义。海涅说得好，从此"这个宗教本身变成另一种宗教了；印度的诺斯提教的因素从这里消失了，我们看到，犹太教的自然神论的因素又在其中抬头了。"不仅如此，它还在"德国产生了所谓精神自由或有如人们所说的思想自由。思想变成了一种权利，而理性的权能变得合法化了。……思想自由开出的一朵重要的具有世界意义的花朵便是德国哲学。"①

1521 年的沃尔姆斯帝国议会，是林赛着力描述的内容。在第三章里，他对教皇和皇帝的勾结、教皇使节阿莱安德和查理五世皇帝其人、沃尔姆斯城的局势、路德两次出席会议的经过以及沃尔姆斯帝国敕令的出笼，都有详尽的描述。拿教皇和皇帝的勾结为例，他认为："罗马已尽其最大努力要用宗教手段除掉路德，但没有成功。若要想打倒他，若要想扼杀这个新宗教运动和与它相连的民族起义，只有在最高世俗权力的帮助下才能实现。教廷于是转向皇帝。"在德国民族情绪高涨之际上台的皇帝查理五世，虽与教皇有矛盾，但在与法国的斗争和西班牙的宗教法庭两个问题上有求于罗马，便不惜牺牲德国的民族利益，与教皇达成一项肮脏的政治交易，共同迫害路德和宗教改革运动。然而，教皇和皇帝的倒行逆施，受到帝国议会多数代表的抵制。路德及其支持者巧妙地利用这个矛盾，挫败了教皇代表不允许他在会议上讲话的阴谋，终于在第二天(4 月 18 日)的会议上作了铿锵有力的发言，勇敢地捍卫了自己的主张和德国的民族利益。

对于路德在帝国议会上发言的结束语，林赛作了有意义的考证。根据会议记录，路德只是说"上帝会保佑我的"(Got kum mir zu hilf)。大概在 1546 年出版的《路德文集》里，这句话成了"我站在这里，我别无选择，愿上帝保佑，阿门"(Hie stehe ich, ich kann

① 亨利希·海涅：《论德国》，1980 年商务中译本，第 232、234 页。

nicht anders thum, Gott helfe mir, Amen)。另外，会议参加者还有其他一些说法。林赛认为:“当时极为混乱; 它很象是人们情绪激动时得到的总印象，而不是最后一句话的确切回忆。”这种说法比较合情合理。顺便指出，有人把这句话译成“我屹立在此，我别无选择”，似乎有点理想化了。林赛曾经批评在一些油画和艺术品里，人们总是把路德在帝国议会上发言时的姿势描写成笔直挺立，肩膀宽阔，头微微仰起。实际上，路德“是一位修士，养成了修士那种谦恭的习惯。他站着时弯腰低头，膝部微曲，不故作姿态。……他恭恭敬敬地称呼皇帝和各等级的代表，并为任何失礼而表示歉意。”林赛的这番描述，可能对我们有所启发。

林赛对农民战争失败以后到1555年奥格斯堡宗教和约期间路德派宗教改革的描述(第五章)，也是饶有趣味的。他认为，路德这个人气量狭窄，不能容人，使新教徒之间的团结难以实现，不利于反对共同敌人的斗争。[①]在1529年的施佩耶尔帝国议会上，已经通过继续贯彻沃尔姆斯敕令以迫害路德宗教改革的决议，形势迫切要求新教各派联合起来。瑞士宗教改革家乌尔利希·慈温利，在国内取得一定成功后，便着手实现建立新教国际联盟的雄心勃勃计划。1529年10月，在黑森伯爵菲利普的安排下，慈温利和路德在马尔堡会晤。双方在多数问题上取得了一致意见，仅在圣餐中饼酒与圣体的关系上出现分歧。然而，路德毫不让步，扬言对这个问题的看法是检验一个基督教徒的标准，凡不同意他的看法的人都是基督的敌人，会谈不欢而散。同年11月，菲利普又安排路德与南德意志新教诸侯和城市的代表在士瓦巴赫会晤，同样由于路德在圣餐问题上的固执，使联合德国新教徒的努力又一次遭到失败。于是，一个分裂的新教徒只好静候德皇御驾亲临来解决宗教纠纷，而当时的查理正处于他权力的颠峰，便欣然决定召开

① 对此，有完全相反的看法，见何礼魁:《马丁·路德传》，香港版，第130—134页。

1530年的奥格斯堡帝国议会。很自然，在1530年的奥格斯堡帝国议会上，查理始终掌握主动权，最后又一次通过要镇压路德宗教改革的决议。

林赛对《奥格斯堡告白》的分析是深刻的。他以为，人们说告白企图大大缩小路德派与天主教方面的差别，夸大路德派与慈温利派的分歧，是有道理的。他说告白把"新教的要求压缩到最低限度，处处贯穿着梅兰希通的和解精神。"他一眼看出，路德派一再反复强调的唯信称义的"唯"字不翼而飞，告白只是一般地提到因信称义，把它看作是"他们共同信仰体系中许多部分的基础。"

本书第六章专门介绍路德派的教会组织。林赛认为：农民战争以前，路德丝毫没有世俗政权有权管理教会的想法，农民战争使他对"普通人"产生一种永远不能磨灭的怀疑心理，并促使他把他的宗教改革运动交给世俗政权控制，不再做任何可能有利于建立民主教会的事。1526年起，几乎所有北德意志诸侯，除萨克森公爵和勃兰登堡选侯等少数诸侯外，都改宗路德派并建立新的教会组织。各邦诸侯是教会的首脑，下设宗教法庭代表诸侯处理宗教纠纷。由于诸侯互不统属，德国没有全国统一的路德教会。黑森伯爵企图建立一个比较民主的路德派教会，由全体信徒选举产生监督、长老和执事，但遭到路德的激烈反对而被迫取消。

第八章是路德宗教改革的总结和进一步概括，集中分析了路德派提出的唯信称义、众信徒皆教士、基督的位格和圣经、教会观。例如，林赛指出路德派对基督位格的看法已与天主教大大不同，他们认为基督是上帝的全权代表，必须了解基督才能了解上帝，甚至不大愿意使用三位一体这个词。在他们看来，基督不再是一个令人生畏的审判官，而是一位慈祥的救世主。所以，新教神学可称为基督学。

《宗教改革史》一书的主要缺点是，作者罗列了许多资料，但没

有用唯物史观的眼光去分析这些资料，不能从扑朔迷离的现象中找出规律性的东西来。关于宗教改革的背景，林赛从政治、经济、文化许多方面进行了分析，有些分析还是深刻的，有时也讲阶级和社会起义，但就是不懂得“16世纪的所谓宗教战争也根本是为着十分明确的物质的阶级利益而进行的”，都是“阶级斗争的搏战。”① 他不懂得路德的宗教改革实质上是一场资产阶级革命，不懂得1524至1525年的德国农民战争是这场革命的顶点，反而割裂农民战争与宗教改革的血肉联系。说什么“路德领导的宗教改革与突然出乎意料发生的起义，丝毫没有共同之处”（边码第327页）；农民战争对宗教改革有“不祥的影响，…… 妨碍了宗教改革在德国各地的开展，……断送了可以创立一个经过改革的德国民族教会的希望”（边码第335页）。这种看法，在资产阶级学者当中比较流行。恩格斯从来没有孤立地研究路德的宗教改革，总是把它和骑士暴动、农民战争一起，视为16世纪德国资产阶级革命的组成部分。

林赛注重研究史料，强调根据第一手资料描写事件的经过，所以在书中引证了大量极其珍贵的史料。他治学严谨，一旦发现错误就改正，该坚持的仍继续坚持，给我们留下了深刻的印象。

孔 祥 民

1987年7月1日于北京

① 恩格斯:《德国农民战争》，见《马克思恩格斯全集》第7卷，第400页。

目　录

第二编　宗教改革运动

序　　言

编写这部宗教改革史的目的是要记述发生在当时社会环境中的一场伟大的宗教运动。当时的时代是一个英雄的时代，是巨人辈出的时代，而这些巨人的突出特征不易以今日之标准予以衡量。由于年深日久，须要我们记住，一个世纪的道德风尚虽可用另一个世纪的来评判，但该世纪的人物却应当用他们同时代人的，而不应全用我们这代人的标准来评说。宗教复兴肇始于政治、文化和经济结构的变化，它不可能脱离周围环境平平安安地产生。所有这一些都增加了叙述上的困难。如若我冒昧承担这项工作需有借口，那我的借口是我多年来一直特别注意着那个时代，我曾反复阅读过当时的许多原始资料。虽然写作本书时充分利用了前人在同一领域中所付出的劳动，但本书的每一章，除有关欧洲政治形势的部分之外，无不是随时参考当时的资料写成的。

宗教改革史，以我之见，必须包括既是独立但又相互关联的五个方面：产生这巨大运动时代的社会和宗教状况；直到1555年方被承认合法的路德派宗教改革；德国以外许多国家中不属路德指导的宗教改革；再洗礼派、索齐尼派和反三位一体思潮内部关于中世纪宗教生活的某些论点；最后，反宗教改革。

第二个方面乃是紧随第一个方面自然出现的；但第三个方面几乎是与第二个方面同时产生的。宗教改革在德国即使比在其他国家较早地排除障碍而获得合法地位，但在法国、英国和或许在尼德兰，宗教改革在路德的九十五条论纲发表之前就已开始了。我

认为这五个方面都不可能按年代顺序逐一叙述。

本册叙述的是宗教改革前夜和路德领导的运动。第二册我拟叙述德国以外的宗教改革，以及叙述再洗礼派、索齐尼派和早在中世纪就已产生的一些类似教派，并且还要谈到反宗教改革。

本册的前半部分论述宗教改革孕育时期的文化、社会和宗教生活。人们对该时期的文化生活已屡有叙述，但对其经济状况则刚刚在予以关注。可又很少有人注意研究这伟大复兴运动之前几十年里公众和家庭中的宗教生活。但对宗教改革运动史而言，再也没有比这更为重要的了。一旦研究，就会发现，福音派的复兴并非是与往昔无关的孤立现象。当时的宗教生活是过去的继续。宗教改革之后，公开场合和私下，到处都唱的是与以往相同的赞美诗，而宗教改革则早在路德举起义旗之前就曾有人进行过。宗教改革派祈祷式中的许多祈祷文都是来自中世纪教会的祈祷书。宗教改革者用儿童时代在家庭受到的许多宗教教诲来教育下一代。伟大的宗教改革的根子在于福音派朴素的虔诚信仰，这种虔诚信仰在中世纪教会始终没有全然消失。许许多多人都认为，在路德的主张中没有令人吃惊的新内容，都是他们心中始终信仰的某些东西，只是他们不能使其条理化而已。路德与其同时代的许多宗教改革者确曾教导他们的同代人说，我们的主，耶稣基督，完全代表上帝，无需再有其他中间人和代理人，还说，他们还使这一代人摆脱了对教士阶层的畏惧；但人们并没有将那种教导当作全新的内容加以接受，他们宁愿将其理解为他们一直就有的某种感受，可是又不能全面确切表达。这种朴素的虔诚信仰确实已成为一种定型的迷信，教会实际已被普遍看作是教士凭借他们主持圣礼之权在其中玩弄赎罪把戏的一个机构；但古老的福音派的虔诚信仰依然存在，只要寻求，就能发现其踪迹。

叙述宗教改革前夕家庭和公众宗教生活那一章的部分内容已

刊载在1903年10月的《伦敦评论季刊》(London Quarterly Review for October 1903)上。

在写路德宗教改革初期阶段这一部分时，我再次仔细翻阅了编入《剑桥近代史》第二卷中我写的“路德”一章，结果发现必须重写。特别是叙述赎罪券的理论与实践的那部分。然而应当指出，鉴于罗马天主教评论家对早期工作的指责，我又重读了13和15世纪一些著名的中世纪神学家就赎罪券问题所发表的文章，现在我仍不能改变我先前发表的意见。

在这里，我对我的同事丹尼博士和另一位朋友表示谢意，感谢他们精心修订校样和提出了许多可取的宝贵意见。

第　一　编

宗教改革的前夜

第一章　教皇制度

1

第一节　它对普世最高权力的觊觎

13世纪前半期，当霍亨斯陶芬朝灭亡时，中世纪教会和中世纪帝国之间、教士和武士之间的斗争①结束了，从此教皇便成为觊觎文明世界最高统治的古罗马的唯一继承者。

2

强大而傲慢的教皇数百年来一直坚持要运用他们自称是圣彼得后继人和基督在世上的代表所应有的权力。教会的法学家将他们的这一要求转化成法律语言，并套用古老的帝国法律加以阐明。为要在法律上能今昔相通，于是从前数百年虚构的许多教皇判案中找到了先例。伊西多（教皇尼古拉一世在公元886年致高卢各主教书中曾用此名）和一群支持教皇格雷戈里七世（1073—1085年）主张的教会法学家——卢卡的安塞尔姆、多伊斯代迪特、红衣主教邦齐奥和帕维亚的格雷戈里——伪造的教令集给教皇的要求披上了合乎古代教会法的外衣。先是在1150年从博洛尼亚，尔后从欧洲最著名的法学院发行的《格拉蒂安教令集》汇集了所有这些早期的伪造品，并又增加一些新的伪造品。该教令集取代较老的教会法规集成为后来法学家的起点。其中所捏造的事实和谎言构成了罗马主教至高无上权力和普世司法权的理论基础。②

---

① "In hac (sc. ecclesia) ejusque potestate duos esse gladios, spiritualem videlicet et temporalem, evangelicis dictis instruimur. ... Ille sacerdotis, is manu regum et militum, sed ad nutum et patienciam sacerdotis"; Boniface VIII. in the Bull, Unam Sanctam.

② 有关这些伪造品的简述可见于 "Janus", The Pope and the Council (London, 1869), p. 94。

基督教会是世上一个大帝国的这一构想的生动的宗教背景早已由圣奥古斯丁勾画出来，虽然他很可能是第一个反对使用他想象中的“上帝之城”的人。他著有一部未完成的杰作《上帝之城》(De Civilate Dei)，他在该书中以虔敬和热情的想象将地上之城(Civitas Terrena)，或靠征服建立和靠欺诈与暴力维持的世俗国家，与“上帝之国”，即他认为的有形教会，严格区别开来。他这一本书在西罗马帝国灭亡前夕就已深入到所有基督教徒的心中，并在一定程度上有助于彻底根除异教信仰的最后残余。该书同时又成了罗马教廷法学家的蓝本，然后将他们对罗马大主教普世司法权的要求作了严格规定和合法解释的各项细节逐渐补充进去。书中许多生动活泼但又诗意不足的思想被篡改成古代帝国包罗万象的法理学中明确规定的现成法律原则，并被分析和解释成为支配和裁判人类每项活动的明文规定的要求。根据它们自身的性质，本应向前发展和不受任何拘束的诗意思想，一旦被束缚成为法律公式和变成了实用的法学原则，那它们就失去了原有的特色，体现这思想的作品也就成了与其原意截然不同的东西。罗马教会法学家的恶劣行径实际已将圣奥古斯丁美好想象中的“上帝之城”偷换成他所谴责的“市民国家”，他理想中的“上帝之国”则变成了到处是征服、欺诈和暴力的庸俗的世俗君主国，征服、欺诈和暴力按这位西方的大神学家的说法，正是这样一个社会所固有的。但在中世纪初期，正当许多虔诚而有才能的人期望出现由罗马主教治理的有形教会帝国之时，“上帝之诚”的魅力却又长时期模糊了他们的眼睛。

日常生活中的一些实际宗教需求，也被信以为应受这个教会君主国的支配，应由它决定是否予以满足。因为中世纪的虔诚教徒几乎全都相信，教士的中间作用是得救所必需的；各级教士既是这个君主国的主要组成部分，又受其管辖。“任何一个虔诚天主教

徒都不怀疑教士是神为俗人指定的上司，这个权力起源于教士有权主持圣礼，而教皇是这一权力的真正执掌者，他远远高于一切世俗政权之上”。① 在宗教改革前的几十年中，许多受过教育的人士对教士是否有权干预善男信女灵魂的永远安宁也许产生过疑问；但一到关键时刻，几乎没有人敢站出来说，这样做是没有道理的。至少可以说，只要众善男信女都情不自禁地在盼望一个未知的未来时，就会觉得其中或许有些道理，因此国王和百姓迟迟不敢向教皇和教士提出挑战。据说应由教士单独掌握的宗教权力和各种圣礼，都大有利于提高罗马教皇帝国的威望和使它能结成一个牢固的整体。 4

在中世纪初期，只有教会法学家鼓吹和支持教皇对普世最高权力的要求；但到了 13 世纪，神学界也开始用他们自己的观点予以阐述。托马斯·阿奎那就竭力证明人人必须服从罗马大主教。他声称，按新约规定，国王必须服从教士，如果证实国王是异端分子或裂教者，罗马主教有权解除臣民对他的效忠誓约，剥夺他的一切权力。②

对历来罗马主教觊觎世俗和宗教最高权力的全面解释，可见于教皇英诺森四世的《教令集解》③（1243—1254 年）和教皇博尼法斯八世于 1302 年颁布的教皇训令《至一至圣》(Unam Sanctam)。但后继的几位罗马主教丝毫不放松他们对普世最高统治权的觊觎。即使在“阿维尼翁流放”和“大分裂”时期也依然如此。教皇的这些要求后来在教皇庇护二世的教皇训令《应予咀咒的和过去了的》(Execrabilis et pristinis 1459年）和教皇利奥十世在宗教改革 5

① Harnack, History of Dogma, vi. 132 n. (Eng. trans.)

② 参看他的 Opuscula contra errores Grœcorum; De regimine principum. 前两册确是托马斯所写，而后两册可能是卢卡的托洛梅奥（普托洛马埃乌斯）写的。

③ Apparatus super quinque libris Decretalium (Strassburg, 1488).

前夕颁布的教皇训令《永牧》(Pastor Æternus, 1516 年)中得到维护；然而教皇亚力山大六世(罗德里戈·博尔贾)，作为普世的主人，在他的训令《在其他神圣事物之中》(Inter cœtera divinœ, 1493 年 5 月 4 日)中签署了合法的赠与证书，将"新世界"给了卡斯提的伊莎贝拉和阿拉贡的菲迪南德。[①]

---

① 教皇训令《至一至圣》和《在其他神圣事物之中》(Inter cœtera divinœ)的完整引文可见于米尔希特编写的《教皇史资料》(Quellen zur Geschichte des Papsttums)(莱比锡,1895) pp. 88,107。教皇训令《应予咀咒的》(Execrabilis)和《永牧》载于登青格尔的 Enchiridion (维尔茨堡,1900), 9th ed. pp. 172,174。

有关美洲大陆赠与伊莎贝拉和菲迪南德的证书写在教皇训令 Inter cœtera divinœ 第六款中。现转载如下:

我们的用意是…如果向着印度或其他任何地区方向存在着已发现和将发现的陆地和岛屿,我既有无限的自由和确实的知识,更具有传道者的全权,就应把西方和南方一切已发现和将发现、一切已探明和将探明的岛屿和陆地构成一条从北极一直通到南极的线,一条在西方和南方与俗称亚速尔群岛及佛得角的任何岛屿相距一百海里(lencis)的线;因此之故,由于在上述之线西方和南方的一切已发现和将发现,已探明和将探明的岛屿和陆地直到上年我主耶稣基督圣诞日为止尚未为基督教世界的其他君主所确实掌管…我们以全能的天主加于圣彼得之身的权威,作为耶稣基督在地上治理的代表,将这些岛屿和陆地的主权、城市、要塞、村镇、法律与司法,以及一切所附之物,作为永久赠物颁赐给你们和你们的继承人和接续人…… 我们把你们和你们的继承人和接续人作成为上述岛屿和土地的具有完全、无限、一切形式权力、权威、司法的主人,并予以任命和确认。"

"Motu proprio ... de nostra mera liberalilate et ex certa scientia ac de apostolicæ potestatis plenitudine omnes insulas et terras firmas inventas et inveniendas, detectas et detegendas versus Occidentem et Meridiem fabricando et construendo unam lineam a Polo Artico scilicet Septentrione ad Polum Antarticum scilicet Meridiem, sive terræ firmæ et insulæ inventæ et inveniendæ sint versus Indiam aut versus aliam quamcumque partem, quæ linea disteta qualibet insularum,quæ vulgariter nuncupantur de los Azores y cabo vierde,centum leucis versus Occidentem et Meridem; ita quod omnes insulæ et terræ firmæ, repertæ et reperiendæ, detectæ et detegendæ, a præfata linea versus Occidentem et Meridiem per alium Regem aut Principem Christianum non fuerint actualiter possessæ usque ad diem nativitatis Domini Nostri Jesu Christi proximi præteritum ... auctoritate omnipotentis Dei nobis in Beato Petro concessa, ac vicarius Jesu Christi, qua fungimur in terris, cum omnibus illarum dominiis, civitatibus, castris, locis et villis, juribusque et jurisdictionibus ac pertinentiis univeris, vobis hæredibusque et successoribus vestris in perpetuum tenore præsentium

在上述这些文件中教皇觊觎的是世俗和宗教双重最高权力。

第二节　世俗的最高权力

世俗最高权力，就其最广泛的意义说，指的是废黜国王、解除臣民对国王的效忠誓言和将国王的国土转赠他人的权力。这种权力，只有在教皇找到愿意听命于他的一个更强的当权者时才会运 6 用，这虽理所当然，但实属罕见。尽管如此，在宗教改革前不久曾发生过两起。波希米亚国王乔治·波迪布罗德由于坚决要求罗马教廷信守与他的胡斯派臣民在巴塞尔会议上达成的协议而触犯了罗马主教。于1464年和1465年，他分别被教皇庇护二世和保罗二世召到罗马，按异端分子受审，并由保罗二世宣布将其废黜；他的臣民的效忠誓言也宣告无效，他的王国赐给了乐于接受的匈牙利国王马赛厄斯·科维努斯，结果酿成了一场持久的流血战争。过了不久，于1511年教皇朱利叶斯二世将纳瓦拉国王实行绝罚，并允许任何邻国国王夺取他的领土，阿拉贡国王欣然愿意接受了这个提议。①

然而，教会对世俗最高权力的觊觎，也就是要求直接干预政治并充当世俗君主行动的最终裁决者，主要是通过间接途径表现出来的。中世纪的王国大多都软弱无能，位居其上的大国君也就不敢轻易起来与宗教权威抗争，而该宗教权威却能找到反对他的合法理由，从而能从宗教方面惩处有势力的封建贵族的反抗，或者能

---

donamus. ... Vosque et hæredes ac successores præfatos illarum dominos cum plena, libera et omnimoda potestate, auctoritate et jurisdictione facimus, constituimus et deputamus."

① 1559年菲利普二世的使臣曾以绝罚及其严重后果威胁过伊丽莎白女王 (Calendar of Letters and State Papers relating to English affairs preserved principally in the Archives of Simancas, i 62, London, 1892)。

发布一道命令剥夺他全部或部分领土上的臣民的外部宗教慰藉。但我们也不能由此认为，教皇对世俗最高权力的要求永远是件坏事。某些公正教皇的行动和干预一次又一次地证明，罗马主教拥有世俗最高权力意味着在当时欧洲国际事务中他们从道德上考虑必须挑起应有的重担；人们公认和理解的这个事实，在很大程度上说明，许多人实际上已认可了教皇的要求。然而自从教皇制度成为意大利世俗界的统治势力以及它的国际政策的主要目的是要提高罗马主教在意大利半岛上政治威望之时起，教廷的道德水准已降低得令人失望，甚至在欧洲国际事务中再也不是道德的代表了。这变化大致是从教皇西克斯图斯四世(1471—1484年)接任之日，或从路德诞生之时（1483年11月10日）开始。教皇的宝座使西克斯图斯在其意大利同代人中占了上风，使他“全然不考虑礼貌规矩、言行一致或谨慎从事，因为他的教皇身分使他免遭重大不测”。教皇作为基督在世的代表所执掌的神权使西克斯图斯和他的后继者以为他们可以不受一般道德规范的约束，而且有权为他们自己或他们的盟友撕毁最神圣的条约，只要这样做有利于他们的多变的政策。

第三节　宗教的最高权力

教会内的最高权力逐渐被解释为罗马主教是集宗教和教会的一切大权于一身的唯一的一个主教，或称普世主教，而教士集团中的其他所有成员只不过是为了行政需要而由他挑选出来的代表而已。按照这种解释罗马主教是个专制君主，他统治的王国虽说是精神的，但实际却象法国、西班牙或英国那样完完全全是物质的，因为按照中世纪的观念，人如接受圣职，或在修道院里宣了誓，他就属于教会的了；农田、沟渠和篱笆如果属于教会所有，也都是教

会的财物；一所房屋、一座谷仓或一个牛棚，若是位于教会的土地上，也都是教会的产业。被误称为精神王国的教皇之国遍及欧洲各主教管区领地、修道院和教区属地之上，与欧洲普通的王国和诸侯国交织在一起。教皇对宗教最高权力的要求大致如下：他的臣属（教士）不应听命于他们居住国的君主；他们不受当地法律的约束，也不纳税；他们必须遵从宗教最高统治者加给他们的特别法律，他们向教皇，也仅仅向教皇缴赋纳税。因此，教皇对宗教最高权力的要求也就包含了对欧洲各国世俗主权的无休无止的干预，将世俗事务与宗教事务紧密纠缠在一起，以致根本不能再说宗教改革是纯宗教运动。它也是结束教会和教会的财产完全不受世俗控制以及教会经常侵占世俗领土的一种努力。 8

我们只要看一看教皇如何施用于授予圣职、以教会习惯法干扰欧洲各国特定的民法和教廷敛财不断加重人民的负担等情形也就完全明了教皇对宗教最高权力的要求是如何不断侵犯世俗政权的领土和如何在整个欧洲引起心灵不安的了。

至于主教，按理说，教区主教和全体教士都是选举产生的，当选主教则需经教皇批准。这个程序有利于就地选出一个合适的教会统治者，同时也有利于维护罗马教会首领的最高权力。但是，中世纪的主教全都由主教区所在的王国或诸侯国中有重大影响的世俗贵族担任，于是他们自然就成了国王和诸侯物色亲信的对象。因此，这种偏向造成了世俗当局或多或少地干扰主教的任命。于是，这种做法导致罗马教会首领和法国、英国或德国的首脑经常发生冲突；在这种情况下，主教和教士的权利往往受到忽视。这样的争执，即使教俗势力双方都真正怀有善良动机和双方都想选用贤能，也几乎在所难免。然而良好的动机并非总起作用。主教管区租税数额虽然巨大，但主教的收入需要大量供给国王和教皇的宠臣，倘若某主教管区的岁入不足以讨得朝廷或教廷的欢喜，就会马 9

上派这些宠臣到几个主教区去主事。罗马教皇任人唯亲路人皆知；但要记住，国王也同样任人唯亲。教皇西克斯图斯五世决意任命他的侄子，即红衣主教朱利亚诺·德拉·罗韦雷的一个家臣为匈牙利莫德鲁斯的主教，争执了三年之后他才于1483年达到了目的；匈牙利国王马赛厄斯·科尔维努斯将格龙大主教之职给了尚未成年的伊波利托·德埃斯特，后来经过两年的斗争才迫使教皇批准了这项任命。

14世纪时，教皇凭借圣职授予保留权制度，力图完全控制教会的任命。然而，在宗教改革前若干年，正是这种保留权使教皇制度在地方教会事务中威信扫地。因为，至少在上一个世纪的那些教皇就已惯于用各种借口声称，某些教会的职位是罗马主教保留给他自己的。教皇约翰二十二世(1316—1334年)，在这种做法的基础上又制订了一些新条例，规定出哪些圣职应留待教皇授予。订立此法的表面理由是为防止兼职过多的弊端；但这些约翰的律法(Constitutiones Johanninœ)，与教皇所有立法一样，约
10 束了除教皇以外所有一切有权授予圣职的人。因为那些教皇始终坚持只有他们不受他们制订的法律的限制。他们是超越法律(supra legem)或不受法律约束的(legibus absoluti)，这种特权使他们经常置自己的立法于不顾，只要这符合于他们的私愿。按照教皇约翰二十二世的这些律法，许多主教职位由于选举无效需留待教皇任命而长期空缺。于是我们看到，1337年敦克尔德主教职位的选举曾有争议，在罗马打了几年官司以后宣告选举无效，最后任命了理查德·德·皮尔莫为宗座权威(auctoritate apostolica)主教。敦克尔德的主教职位至少曾先后两次被宣布为需留待教皇任命。① 这种圣职授予保留权制度，在约翰二十二世的几位后继者的治下又进一步发展了，竟被施用于欧洲各地

① Scottish Historical Review, i. 318—320.

的任何一种圣职，以致后来很难说有哪一种圣职的擢升能逃脱教皇的法网。在特里尔的城市图书馆中藏有一册《罗马大法院法律全书》的手抄本，在其扉页上画了一位教皇的头像，从他的嘴里吐出插图的说明是"我们要保存一切"，它简单扼要地概括了该书的内容。最后，竟断然声称，所有圣职均归罗马教廷任命。宗教改革之前的半个世纪，出现了罗马教会的全盘世俗化，正是那本《罗马大法院法律全书》开列了各种圣职的价目表，不问是否能拯救众生；一旦买卖成交，买主总能获得一项可以不顾恩主们世俗权利的保证。

另一方面，教会的高位始终意味着占有者终身享有土地和财产的年收入，赐赠这些教会收入之权却受到大多数欧洲国家法律的保护。因此，教皇圣职授予保留权的不断扩大导致教会法（这就是以后的罗马大法院法律）与欧洲各国法律之间的无穷的冲突。11 世俗统治者都试图用"支持教皇权罪"(Prœmunire) 的条款和与此类似的条款来保护他们自己和他们的臣民，① 或者与教皇达成"和约"之类的协议，如布尔日协议(1438 年)和维也纳协议(1448 年)。无论是法律条款，也无论是各种协议，都无助于对抗罗马教廷的外交优势，也无助于各阶层人民消除对教廷虚假掌握宗教大权的畏惧。任何一项"和约"总是被教廷的法学家解释为只有得到教皇善意的支持才有约束力；在欧洲各国人民中普遍存在着一种根深蒂固的思想，即教会，用德国农民的话来说，是"教皇的家"，他有任意处置教会财产的权力。虔诚而又爱国的人士，如英国的盖斯科因，对教皇圣职授予保留权所引起的不良后果深感痛心；但他们知道，除非全能的上帝使教皇改变主意，否则无计可施；自地方议会多次试图改革失败之后，到路德告诉人们根本没有教皇和教士要求得

① 关于这两个"支持教皇权罪"的英语条款刊载在吉和哈迪的 Documents illustrative of English Church History (London, 1896), pp. 103,122。

到的支配男女信徒心灵永久安宁的那种不可捉摸的权力以前，在他们的思想中似乎始终笼罩着一种阴郁的失望情绪。

为支持教皇制度制造了一部敛财机，对这机器声誉的褒贬，完全与教皇约翰二十二世有关。在当时的情况下，他这样做是理所当然的。他一上台就发现他的国库空空如也；他必需借债度日；他必需准备和维斯孔蒂打一场耗费巨大的战争；他还需留下点钱使他的后继人可以继续贯彻他的现行政策。教皇的生活很少有他这样俭朴的，他敛集钱财不是为了满足个人奢侈享受，而是以应贯彻教廷政策可能出现的需要。他是第一个有计划实行临时与永久两种大赦作为财源的教皇。教皇的大法院规定的一些费用，如抄写费和登记费等等，至少在表面上至今都成为既成事实。约翰对给予赦免的费用，或对接受赦免应交付多少，都作了相应的规定。他和他的后继人将什一税、上任年贡、巡视费、置僧衣费、空缺圣俸收入(Medii Fructus)、津贴以及各种豁免，都定为教廷的经常收入。

什一税(供教廷之用，教会总收入的十分之一)过去为特定的目的，如为十字军东征，曾偶而征收过。后来虽仍规定，只能在有特殊需要时方可征收，但不可避免的需要几乎一直连连不断，于是这项苛税遭到强烈痛恨。1500年亚力山大六世征收什一税时，仅仅只有英国答应他征收。而法国教士拒绝缴纳；他们被开除出教；巴黎大学宣告这次开除教籍为非法，因此教皇不得不收回成命。

上任年贡是一项古老的税收。从12世纪初起，凡领圣俸的新上任的教士，应交出其第一年年俸供当地需用，如修缮教堂，或作为已故教士后嗣的抚恤金。自13世纪初起，教皇许可主教和诸侯向新上任的教士强征这种年贡。有一个早期记载的实例：允许坎特伯雷大主教将他辖区从1245起七年内所征的上任年贡，全部用于清偿他大教堂的债务。教皇约翰二十二世为了教廷的需要，开始挪用各教区的上任年贡。他的前任克莱门特五世（1305—1314

年）曾强取英格兰和苏格兰两地自 1316 年起三年的全部年贡。1316 ，约翰提出了一项范围更广的要求，措辞大意是他准备将上任年贡定为一项永久性税收，以供教廷日常开支之用。要追述全面实施这项税收的各个阶段是困难的；但在宗教改革前几十年 13 已普遍征收，并且是按总数平均摊派。①“通常是先估算出各类圣俸的全年收入，打一对折，再平均成每份为25佛罗林多。这样，鲁昂大教区应缴税款为 12,000 佛罗林，小的主教区格勒诺布尔为 300 佛罗林；圣丹尼斯大修道院是 6000 佛罗林，圣奇普里安·波埃克蒂尔斯小修道院为 33 佛罗林；然而法国所有教区教士一律定为24杜卡特，约合 30 佛罗林。”大主教职位需缴一笔特殊贡税，其值相当于僧衣费，这通常是一笔非常大的费用。

巡视费是折成金钱缴纳的捐税，原是主教和副主教出巡其辖区时应领的个人旅费。教皇起先要求分享一部分，后来则要全部独吞。

教皇约翰二十二世第一个提出要将空缺圣俸的收入上缴教廷国库。最早的例子见于 1331 年，那时要求收取匈牙利格龙大主教空缺职位圣俸的收入，后来很快就成为常例，坚持所有各个空缺职位的薪俸都必须全部上缴教廷国库。

最后，教皇全都声称向所有教区领取特别津贴乃是他们的权利，从此又给人民加上了交纳这些所谓自愿奉献的沉重负担。

除了这些源源不断流入教皇国库的经常性收入以外，还有更多的非经常性进项。对种种违反教会法和道德法行为——近亲结婚、一夫多妻、经商或干其他营生牟取非法收入——发放了无数用 14 钱购买的特别豁免。这种伤风败俗的肮脏交易使罗马财政部成为

① 关于英国的上任年贡和教会的价值（valor ecclesiasticus）可参考伯德的 Handbook to the Public Records, pp. 100,106。

各种罪恶行径的同谋犯。路德在他的《致德意志民族的基督教贵族信》中恰如其份地将罗马教廷比作这样一个场所，“在那里誓言已不再信守，僧侣容许擅离职守，教士可用钱买到婚姻生活，私生子可成为合法，卑鄙无耻可以上光荣册；一切名声恶劣和丧尽脸面之徒可以加封进爵。”“那里到处是”，他补充说，“买与卖、物物交换、吆喝和成交、欺诈和谎言、抢劫和偷盗、淫乱和堕落以及种种亵渎上帝的行为，恐怕反基督的人也不会做出比这更坏的事。”

用这类办法收敛到的巨款还及不上从欧洲各地大量流入教皇国库的全部金额。罗马教廷是西方整个教会的最高上诉法庭，仅仅就这一点来说，教廷经常要处理大量诉讼案件，这样，自然就会有一笔数目可观的合法进项；但是教廷却又将许多本来在主教和都主教法庭便能解决的案件千方百计地揽到自己手里来。教廷这样做是为达到双重目的——教会的目的和财政的目的。在宗教改革前的半个世纪中，已出现封建制度的崩溃和专制王权的加强，类似情况也发生在罗马教廷和欧洲各国中。随着封建豪门势力的衰落，专制王权的取得胜利，教皇专制制度也就必然陷入这样一种境地，即它只能在一个已丧失宗教独立和世袭行政、司法大权的主教区里发号施令。通过许多途径削弱了主教的权力，如使修道院脱离主教的控制、鼓励托钵僧抗拒教区教士等等，但削弱主教权力最有效的办法是鼓动不满教会的人民绕过主教法庭直接向教皇逞递诉状。人们知道，在普世教会内是无国籍之分的。罗马是大家的祖国，教皇是普世主教和常任法官。教皇的裁决是终审裁决，可以立刻生效。这诱使人们愿意直接向教皇提出申诉。这样做就肯定要派使者去意大利申述案情和请求审理；但这并不一定表明非在罗马开庭审讯不可。政府当局可以派出全权代表，审判地点可由教皇指定。但这设想肯定会大大增加实际在罗马处理的讼案，从而使金钱源源不断流入罗马帝国的首都。各个教皇自然也都乐

意借钱给穷困的诉讼当事人，不言而喻，目的是获取高利。

从欧洲各地直接呈送教皇大法院的大量讼案需要大批办事的官吏。他们的薪俸部分来自欧洲各地空缺圣俸的收入，部分取自诉讼当事人交纳的种种费用和贿赂。教皇法庭在办事拖拉、贪得无厌和收受贿赂等方面臭名昭著。每一案卷都要经过无数道手，又都要付给相应次数的费用；按大法院的惯例本来就已很高的诉讼费，现在又大大上涨，因为在常例钱外，还有种种见不得人的额外孝敬。诉讼都需记录在案，但做案情摘要收取的酬金竟高达正式收费的24至41倍。罗马教会已变成了一所法院，但并非最受人尊敬的那种法院——对立双方说理的场所，而是一个由书吏、公证人和收税人组成的法院，——在那里进行出售特免和豁免证书以及购买圣职的交易，而起诉人却要手持诉状从一个公事房到另一个公事房不停地奔跑。

16

想要通过宗教会议进行改革所引起的恐惧感这时已经消散，同时罗马教会也无意于进行自我改革。自教皇开始在教廷出卖官职时起，贪污行贿之风日盛一日。教皇博尼法斯九世（1389—1404年）第一个将官职的售价抬高到买者肯出的最高数。“1483年，在西克斯图斯四世（1471—1484年）为了赎回为10万杜卡特而抵押的教皇皇冠和珠宝而将他的大臣由六位增加到了二十四位。每位要价2600佛罗林。1503年，亚力山大六世（1492—1503年）为给凯撒·博尔贾筹集款项，新设了八个新官位，每位按760杜卡特售出。朱利叶斯二世设立了一个有一百零一名文书的‘书馆’，负责起草教皇敕书。他们付给教皇7.4万杜卡特作为回报。利奥十世（1513—1521年）任命了六十名侍从和一百四十名扈从，他们除薪俸外还可以得到一定数目的赏钱。为此，侍从回敬教皇9万杜卡特，扈从回敬11.2万杜卡特。用钱买来的这种职位属于私人财产，可以转手倒卖。布尔夏德告诉我们说，他于1483年从他的前

任帕特里齐手中买到了一个掌礼官的职位，包括各种费用一共花了450杜卡特；又说他为一个文书空位白白给了朱利叶斯二世(1503—1513年)2000杜卡特，随即又以2040杜卡特买得一个后补文书摘要的职位。"①在艾德里安六世(1522--1523年)真心诚意地试图清扫这个"奥吉亚斯的牛圈"时，他发现自己面临的现实是，他若使那些花钱买得职位的人都失去了职位，一切改革定将失败。

教皇为保持罗马教廷的无度奢侈而征收的种种苛捐杂税，特别是向欧洲教士所征收的苛捐杂税，令人深恶痛绝，以致常常难以征得，所以曾使用了各种花招，从而更增加了缴纳者的负担。如果世俗统治者同意这种敛财之道，教廷便与之做成交易，互相分赃。②教皇同意国王或诸侯将什一税或上任年贡截留若干时间，条件是教廷官员一般有权征收供罗马教廷使用的这两宗捐税。宗教改革前几十年，这类捐税往往靠经纪人(多半是银行家)代征，他们的索取甚巨，有时高达税收总额的百分之五十。以出售如赎罪券作为特殊财源的敛钱办法弊端更为严重，专雇了一批赎罪券贩子跑遍欧洲，他们的欺骗和勒索成了当时最杰出的传道士和爱国者共同攻击的目标。

在15世纪后几十年和16世纪前二十五年左右的时间里，改革前的罗马教皇制度是欧洲的宿弊，是几乎当时所有作家抨击的对象。对其弊病无人愿为之辩护，教皇的羽翼在进行辩解时，说来说去无非只有一句话，罗马主教的宗教最高权力是必不可少的。

"圣彼得的船在摇幌

我简直担心它会沉

① H. C. Lea, Cambridge Modern History, i. 670.

② J. Haller, Papsttum und Kirchen-Reform (1903), i. 116, 117.

浪波不住打击它

前面还有无数风暴和巨浪"①

---

① 见塞巴斯蒂安·布兰德的《愚人船》(Das Narrenschiff), cap. ciii. 1. 63—66。巴克利意译成如下诗句:

"耶稣确给了彼得那么一些假钥匙:

破坏他的船具,

推翻信仰,他们相信自己的聪明

反对我们对每一件事物的正确信仰,

这样,我们的船失去了指引而飘荡,

被风暴驱赶,主帆四分五裂,

失去指引的船不知驶向何方"。

——亚力山大·巴克利所译《愚人船》(The Ship of Fools), ii. 225 (Edinburgh, 1874).

18

第二章　政治形势

第一节　基督教世界的缩小

宗教改革时期，世界上只有一小部分地区属于基督教世界，而且其中只有一部分，或是真正地或是名义上，受到改革运动的影响。希腊正教教徒则完全不受它的影响。

从 17 世纪起，基督教世界已大大缩小，撒拉逊人以及他们在伊斯兰国家中的后裔占领和征服了许多以前曾是基督教徒居住并由基督教徒统治者统治的国土。巴勒斯坦、叙利亚、小亚细亚、埃及以及向西直到直布罗陀海峡的整个北非，一度居住过基督教徒，但在 7、8 世纪，它已不属基督教世界。穆斯林向西侵入欧洲，征服了西班牙半岛，越过比利牛斯山脉，深入到法兰西。[①] 他们在图尔(732 年)与查理大帝的祖父，绰号"锤子"的查理率领的法兰克人相遭遇，经过三天激战之后被击败，他们退回到比利牛斯山南麓，西班牙半岛从此便成了穆斯林和基督教徒的战场，战争持续了七百多年之久，直到 15 世纪 90 年代，西班牙才全部皈依基督教。

如果说穆斯林的征服浪潮在西方早已被扼止的话，那么在东

19 方却仍在缓慢地向前推进。1338 年，奥斯曼土耳其素丹乌尔汗攻占了扼守达达尼尔海峡东口的要塞城市加利波利，穆斯林在欧洲土地上赢得了一个立足点。几年以后，他的儿子穆拉德一世的军队占领了部分巴尔干半岛，切断了君士坦丁堡与其他基督教世界的联系。一个世纪以后，君士坦丁堡(1453 年)陷落了，那里信奉基督

① 原文如此。——译者

教的居民遭到杀害或沦为奴隶，圣贤(圣索菲亚）大教堂被改成伊斯兰教清真寺，该城也就成了疆域辽阔的奥斯曼土耳其帝国的首都。塞尔维亚、波斯尼亚和黑塞哥维那（公国,以公爵黑塞哥之名命名)、希腊、伯罗奔尼撒半岛、罗马尼亚、瓦拉几亚和摩尔达维亚都被并入这个伊斯兰帝国。基督教世界的两个堡垒贝尔格莱德和罗德岛双双陷落。德意志受到土耳其入侵的威胁，德国数百个教区多年钟声不断，号召人民祈祷制止土耳其的入侵。直到1529年维也纳的英雄保卫战，穆斯林的胜利进军才被阻止。只因有亚得里亚海，意大利才与奥斯曼帝国相隔开，耸立的高山和伸延在山脚下的狭长的达尔马提亚海岸是文明与野蛮之间的屏障。

第二节　统一

在西欧和在直接或间接受到宗教改革影响的地区，宗教改革前不久的突出的政治特点是趋向统一与联合。封建制度，连同该制度的种种特权和不法行为，渐渐消失，在走向专制独裁的君主统治下陆续出现统一的民族国家。如果不算斯堪的纳维亚北部在内，五个国家几乎包括了整个西欧生活地区，可以看到在这五个国家中统一的因素正在发挥作用。英格兰、法兰西和西班牙已形成了三个大的统一王国；如果说在德意志和意大利黎民百姓还没有聚集在一个王朝的周围，但建立具有近代王国一切外部特征的稳定国家的相同的统一因素也已显露出来。 20

现在我们浏览一下每一个国家的情况和谈谈这起作用的因素是很重要的。

第三节　英国

里奇蒙伯爵登上英国王位，称亨利七世，他以“精明政治”进行

统治，从此便开始了富有特色的英国近代史。封建制度在博斯沃思之战的战场上被摧毁了。鼠疫瘟病、沃特·泰勒和教士鲍尔领导的农民大罢工①以及后来的农奴向领取工资的自由劳动者转化，造就了一个为跨越中世纪史和近代史鸿沟的变革做好准备的新英国。英国贵族的封建特权和家产历来都只由长子继承，其他儿子都算作平民，这一传统习惯促进了人民的团结一致。它又使英国不象德国、法国和西班牙一样，从已经定型的各个等级中再分化出许多层次。这还有助于产生出一个并不完全局限在城镇而且也深入到农村各个角落的日益扩大的中产阶级。贵族家庭中的非长子都跌到这个阶级中来，农奴向领取工资阶级转化，使其中一部分人也能上升为中产者。英国是第一个实现民族统一的国家。

亨利七世执政的前期，并不是没有人想使国家倒退到旧的分裂状态中去，只是没能成功而已。即使国王要求约克和兰开斯特两个敌对家族彼此和解，但约克家族在国外积极支持下不停地在国内制造困难。爱尔兰是约克家族的根据地，孀居的勃艮第公爵夫人玛格丽特，即爱德华四世的妹妹，利用在佛兰德的强大影响，使该地成为约克家族策划阴谋的中心。

王位觊觎者兰伯特·西姆奈尔，他时而自称是爱德华四世的儿子，时而又说是他的侄子（他自己的说法不一），来到爱尔兰，全岛的人都聚集在他周围。他收编了许多旧约克党人入侵英格兰，但1487年在特伦特河畔的斯托克被击败。这确是一次大叛乱。这次叛乱由图尔内来的一个年轻的勃艮第人珀金·沃贝克领导，它虽得到勃艮第的玛格丽特和苏格兰的詹姆斯四世的支持，但仍轻而易举地被平定了。1497年，一次抗苛税的民众起义被镇压下去，因此可以说，亨利四世的国内困难到1500年全都克服了。英国作为一个统一的国家进入了16世纪。

① 原文如此。——译者

亨利七世的对外政策是与西班牙结盟和有远见地和平取得苏格兰。为此进行了两次具有长远效果的联姻。亨利的女儿玛格丽特与苏格兰的詹姆斯四世结婚使两个王室三代和好；西班牙的菲迪南德和伊莎贝拉的第三个女儿凯瑟琳与亨利七世儿子的婚事，虽不能说是促使英国脱离罗马的原因，但毕竟也是促使英国这样做的一个因素。凯瑟琳于1501年（11月14日）与威尔士亲王阿瑟结婚。阿瑟亲王于1502年1月14日去世。由于教皇（庇护三世）不予批准，协商了很长时间以后，凯瑟琳才与亨利签订了婚约，婚礼是在亨利亲王继承王位的当年举行的。凯瑟琳与亨利于1509年6月28日同时在威斯敏斯特加冕。

22

英国是在都铎王朝第一位国王执政时期昌盛起来的。绵羊在强盗骚扰国家时期迅速灭绝，因此饲羊业和羊毛输出的稳步增长表明内战时期已经告终。手工业资产者人数的增长说明金钱已成为社会各阶层共同占有的财富。冒险者商人公司的兴起证明英国已跨入了新时代世界贸易的行列。如格罗辛和利纳克尔（在意大利是教皇利奥十世的老师，在英国是威尔士公爵的老师）等英国学者都已接受意大利的“新学问”，约翰·柯列特紧随其后又从意大利人文主义者那里吸取文艺复兴的精神，从萨沃纳罗拉在佛罗伦萨的事业中吸取了复兴宗教的热情。在英国人文主义者和宗教改革者寄予希望的亨利八世于1509年登极时，英国几乎完全从中世纪脱颖而出。

第四节　法国

如果说英国是以欧洲最严密的一个王国进入16世纪，意即英国社会各阶级比其他任何国家更为团结一致，那么可以说，法国在同一时期还没有建立比较稳固的中央政权。为达到这样的水平已

经做了许多工作。与英国进行的百年战争，对法国说来犹如西班牙人抗击摩尔人的战争。它有助于产生民族观念。它也使国家有建立军队和征收国税的必要。在查理六世治下令人生厌的无政府状态时期，法国各地和各省的机构已几乎崩溃或暴露出它已无力帮助国家克服当前的艰难困苦。只有王权才能顶住当时的风暴和压力，即使执掌王权的人是平庸之辈也做到这一点。查理七世的统治使人看清英国已不可能永远占领法国领土；在后来几位国王 23 统治时期，中央政权渐渐具有难以抗衡的力量。查理七世采取向压力稍作让步(不露声色地无所作为)并尽力保持王位的政策，路易十一世靠接连不断，厚颜无耻地施展阴谋诡计，博热的安妮（他的女儿)以她的锐利目光和当机立断，不仅为法国的君主专制奠定了基础，而且为它建造了一座牢固的大厦。王权制服了大贵族和大领主；在很大程度上控制了教会；合并了城镇并使之拥护王权；使国王成为农民的直接领主。

巩固王位的工作尽可能快地完成。1464年，也就是路易继位后三年，法国大封建领主大联合结成所谓的“公益同盟”。国王的兄弟居恩的查理、夏罗莱斯伯爵(俗称勃艮第的大胆的查理)、布列塔尼公爵、阿尔马尼亚克两大名门(长房以阿尔马尼亚克伯爵为代表，次房以尼穆尔公爵为代表)、昂儒的约翰、卡拉布里亚公爵和波旁公爵结成军事同盟反对国王。但到1465年国王就从居恩公爵手中夺回了诺曼底；居恩也于1472年为国王所有；尼穆尔公爵于1476年战败并被处死；夏罗莱斯伯爵在成为勃艮第公爵后被推翻，他的势力被粉碎，其人也被瑞士联邦的农民杀死，他在法国几乎所有的采邑于1480年被合并；到国王勒内逝世时(1480年)，昂儒和普罗旺斯两省都并入法国王室。这些大封建领主遭致如此彻底的失败，以致他们企图在查理八世执政之初掀起叛乱，但博热的安妮代替年轻国王轻而易举地挫败了他们的企图。

企图控制教会的努力从巴塞尔宗教会议时就开始了，当时教皇尤金尼乌斯与大多数与会者进行着毫无希望的争论。1438年巴塞尔会议派出一个代表团晋见国王，向他呈上会议的改革计划。24 查理七世在布尔日召开教士会议。他与他的一些主要贵族一同出席；巴塞尔会议的成员和罗马教皇的代表也都到会。在会上正式提出著名的《布尔日国事诏书》，并得到会议的赞同。

该《国事诏书》基本上体现了宗教会议改革派的方案。诏书坚持宗教会议的权力高于教皇。它要求每十年召开一次宗教会议。诏书宣布高级圣职人员的选举应下放给教士大会和修道院。它基本上否定了教皇保留圣职授予权的要求，并大大限制了教皇在特殊的情况下运用这一权力。诏书废除了代行主教之职的权利，并坚持任何宗教案件非经下级法庭初审不得上诉罗马。它取消了上任年贡，但为照顾现任教皇利益，规定了某些例外。诏书还试图为教堂配备受过良好教育的教士主持教务。诏书中宣布的所有这些主张只不过是贯彻巴塞尔会议建议而已；但对法国教士对国王的态度有重大影响。《国事诏事》虽说是在法国的一次教士会议上发布的，但终究是一道国王敕令，因此赋予国王在法国境内以高于教会的明确权力。教士大会和修道院有权选举主教和修道院院长，但明确容许国王和贵族可以提出和推荐候选人，因此这很容易成为变相强迫选举那些被推举的人。在法国，国王和贵族可以任命圣职的模棱两可的权力不能不产生不良后果，法国教会难以避免给人以国王御用教会的印象。废止《国事诏书》一直是法国国王悬挂在教皇眼前的一块诱饵，而保证继续贯彻《国事诏书》则是取得法 25 国教士和法国法务院支持的一块诱饵。

1516年，弗朗西斯一世和利奥十世同意签订一项协定，其实际意义是国王得到了对法国几乎所有出缺高级圣职的提名权，而教皇则得到上任年贡。结果对教会并不有利。协定使教士深受教

皇苛税之苦，同时又使他们不得不向国王和朝臣阿谀奉承以求擢升；其效果是使国王在宗教改革到来时站到罗马教廷一边。

这时还很难说法国已是一个统一的民族国家。贵族有别于中、下阶级，因为他们的非长子仍都保持贵族地位和特权。在古代，他们不必交纳战争税，其理由是他们本人要担任军职，但这种免税权在封建的军役制度取消了很久以后仍然保留不变。法国的贵族变成一个人数众多但又大多都很贫困的一个等级，而且高傲自大，不屑于干任何一种职业或参与经商。

路易十一全力鼓励贸易，又将养蚕业引进到法国来。但由于整个税务重担都压在农村，一些中等阶级纷纷逃往城镇，农民既要向自己的领主纳贡又要向国王缴税，负担沉重不堪。农民怀着改善境况的一线希望，在呈给查理八世继位时召开的国务会议的请愿书中陈述了他们的痛苦。“在过去三、四十年里，”他们说，“法国到处是军队过往，他们的吃喝全由穷苦百姓供给，在穷人卖了身上 26 的上衣勉强缴了苛捐，纳了重税，指望靠仅剩的一点东西度过这一年的时候，他的茅屋里又来了新的队伍，把他吃得精光。在诺曼底很多人饿死了。因为缺乏耕牛，不论男女只好自己套上牛轭拉车；还有一些人，因害怕没有完粮纳税，在白天会被人看到而被抓走，不得不在夜里干活。国王应该怜悯他的穷苦百姓，免去他们前面所说的那些捐税和负担”。那是 1483 年的事，意大利战争尚未发生，在村社中最穷苦阶级原有的负担之上还没有再加上这一战争的重压。

“新学问”传入法国的时间比较早。在 1458 年巴黎大学聘请来一位希腊血统的意大利人教授希腊文。但是这所大学长期以来就是中世纪经院哲学的研究中心，查理八世在文艺复兴的高潮时期正在意大利，所以应该说，法国在他发动意大利战争之前就已欢迎这个人文主义运动了。1507 年巴黎创办了一份希腊语刊物，法

国的一些人文主义者开始研究古典作家的作品，新学问逐渐替代各种旧学科。法国的人文主义者可能是专门研究《罗马法典》的先行者，曾赢得卓越法学家的荣誉。弗朗西斯和英国的亨利八世一样，继位时是作为一位人文主义国王受到欢迎的。16世纪初法国的情况就是如此。

第五节　西班牙

西班牙受伊斯兰教徒的统治已有好几个世纪。穆斯林几乎蹂躏了整个国家，在所有最富庶的省份，基督教农民都生活在异教徒主子的统治之下。在16世纪初，只有少数几个基督教诸侯国独立存在比斯开湾南岸和比利牛斯山西南麓几小块地方。哥特人和汪达尔人首领渐渐收复了北方一些地区，而摩尔人则继续占领较富庶的南方。15世纪末叶，西班牙的政治形势必然是各基督教诸侯国为求生存而逐步收复失地。1474年，当伊莎贝拉(她于1469年嫁给阿拉贡的王位继承人菲迪南德）继承她哥哥亨利四世为卡斯提国的君主时，西班牙分裂成为五个诸侯国: 卡斯提，包括莱昂，占国家总面积的62%；阿拉贡，包括巴伦西亚和加泰罗尼亚，占15%；葡萄牙占20%；纳瓦拉占1%；唯一仍然是伊斯兰教国的格拉纳达占2%。

卡斯提通过许多方法几乎不断从穆斯林手中夺回失地而壮大起来。如果失地是以所谓的民族战争收复的，那就全都成了国王的私产，可以归他自己所有，也可酌情赐给他的教、俗臣属。在某些情况下，这类赐赠使获得者几乎成为独立的诸侯。另一方面，私人冒险者也可从异族人那里夺取土地，在这种情况下夺得的土地归夺取者所有，他们就此成立可有权选择和更换其领主的自治区，实际成为独立的村社。其次，由于连年不断的战争出现了许

多荒地。这些荒地谁占有就是谁的财产。最后，还有许多危险的边境土地，国王或拥有这些土地的大领主对居民和移民的政策是，发给他们确保其独立自主的特许状（fueros）以诱使他们去冒险占用。在类似这等情况之下，中央权力不可能强大。中央权力还由于大诸侯们要求取得他们辖区的行政和军事大权和僭越为一个合

28 法国家而进一步削弱。到处是军事宗教性的骑士团，它们拥有大量的财富。骑士团长们，由于他们的职务，全都是独立的军事指挥官，并都厚赠部下以示骑士团辖区的富有。他们的权力使君主相形见绌。显赫的教会大封建主凭借他们的土地，象他们的世俗同等地位者一样觊觎军政大权，并因受到教士身份的神圣不可侵犯的人身保护，更加飞扬跋扈。在伊莎贝拉登上王位以前，卡斯提经过两个软弱无能国王的统治，各方面的无政府状态几乎全国皆是，由于慷慨的赐赠，王室领地以及对国王的支持和特殊保护都转为大贵族所有。这就是这位年轻女王继位时所面临的情况。这种情况因亨利四世私生女朱安娜的利益所引起的一场叛乱而变得更加恶化。叛乱被彻底粉碎。这位女王和她尚未即阿拉贡王位的丈夫立即想尽办法确保领土安全。原先的无政府状态已经产生了它的必然后果。国内盗贼猖獗，城镇以外生命得不到保障。伊莎贝拉建立，或确切说恢复了“神圣兄弟会”（Hermandad），依靠全国力量组建了一支骑兵部队（规定每百户出一名骑兵）。这是一支骑警部队。队伍中有执法官，他在现场审讯罪犯，罪证确凿者，部队依照判决就地正法。骑兵队的公开目的是要镇压城外的一切暴行和追捕城市漏网凶犯。骑兵队的执法官取代了贵族的司法权。贵族们提出抗议，但都白费心机。“兄弟会”的工作颇有成效，许多城镇和普通百姓都团结到给了他们人身和财产安全的君主制度周围。

29 后任国王都向贵族阵地进攻，贵族之间存有世仇旧怨，很容易被能治国安邦的国君所制服。前几代国王统治时期丢失的王室领

地现已重归王室，贵族滥用的特权也被一一夺回。十字军骑士团团长一个个归到国王的麾下，教皇只得默认并为他们授职。没收了教会多余的财产，剥夺或取消了高级教士的许多世俗大权。最后可以说，西班牙的教士几乎和法国教士一样，也都屈从于国王了。

卡斯提王国得到安定和统一之后随即征服了格拉纳达。"神圣兄弟会"起到了常备军的作用。摩尔人的内部不和帮了基督教徒的忙，经过长期争战(1481—1492年)，格拉纳达城被攻下，摩尔人在伊比利亚半岛的统治从此告终。除葡萄牙和纳瓦拉(于1512年被菲迪南德夺走)以外，整个西班牙就这样统一在菲迪南德和伊莎贝拉之下，他们开始被称为"罗马天主教国王"。国家的统一迫切需要实现宗教的一元化。西班牙的犹太人为数众多，钱多势大。他们与许多贵族家庭联姻，而又几乎控制了国家的财政。于是决定强迫他们改宗基督教，必要时不惜采用武力。1478年，教皇西克图斯四世颁发训令准许在西班牙成立宗教法庭，条件是法庭庭长须由国王任命。宗教法庭从此成为镇压异教的工具，同时也是实行专制的手段。它的残暴是史无前例的。西克图斯本人和他的几位后继人为接连不断的控诉所感动，竭力抑制宗教法庭的野蛮暴行，但宗教法庭已是专制暴君手中非常有用的工具，好几位教皇 30 都被强迫同意它的所作所为，驳回了提交罗马的不服判决的上诉。尽管格拉纳达投降条约规定要实行个人自由和信仰自由，但宗教法庭仍被用来对付罗马天主教国王的摩尔人属民。摩尔人举行过几次猛烈的反抗，但除少数几家受国王特殊保护的以外，全都于1502年在名义上成了基督教徒，虽然宗教法庭差不多用了整整一个世纪的时间才在西班牙半岛上根除了伊斯兰教信仰。

一般都把伊莎贝拉1504年的逝世看作是反对这种镇压和统一的大动乱的开始。宗教法庭的残暴、菲迪南德坚持要亲自统治

其亡妻领地以及许多地方上的原因激起了反对他的统治的广泛叛乱和骚动。1504和1522年之间的十多年是革命和动乱的时期，直到菲迪南德和伊莎贝拉的外孙查理五世挫败了所有的抵抗和重建西班牙王国久已著称的个人独裁之后才结束。西班牙的麻烦对防止查理在德国实施他想要实施的沃尔姆斯发布的反对马丁·路德的禁令起了一定的作用。

第六节　德国和意大利

16世纪初，德国和意大利在国家的统一和联合方面几乎没有任何进展。国家的统一是当时时代的特征，然而在这两个国家与其说是出现了一个在一位有力国王领导下规模巨大而又有成效的民族运动，倒不如说是形成了许多稳定的诸侯国。从历史的角度不难解释，造成这一情况的主要原因是这两国有教皇和皇帝，即存在着中世纪早期那种典型的权力平行的教、俗姊妹政权。马基亚韦利以他那明确而又热情的笔法阐明了这一常识。他说意大利人应当将他们国家的四分五裂而不象西班牙和法国那样统一起来的原因归之于罗马教廷。他解释说，要求取得教俗司法大权的教皇，其力量虽不足以统治整个意大利，但足以阻止任何一个意大利王朝取代他的地位。无论何时，只要他发现有什么力量壮大得要对他构成威胁时，他就立刻从国外请来援兵，从而使意大利成为连遭侵略的牺牲品。按照马基雅维里的意见，教皇贵族权力的幽灵完全能够阻止意大利半岛上本国王朝治下的任何现实贵族权力的成长。德国也是同样的软弱。德国国王称作皇帝，是中世纪神圣罗马帝国的首脑，即“罗马人的国王”。凡是看过阿尔贝特·度勒画的马克西米利安的肖像“凯撒·迪沃斯·马克西米利安努斯·皮乌斯·费利克斯·奥古斯都斯皇帝”的人，就会对这幅画所体现的思想及

31

其所表达的内容产生某种想法:他的神态宛如图拉真或康斯坦丁。这比拟把我们带回到条顿部落横扫和占领西罗马帝国的时代。他们虽尚未开化,但对他们所征服的罗马大帝国的文明肃然起敬。他们钻进这个大帝国的壳内,努力吸收它的法律学和宗教信仰。因此在中世纪早期就出现了弗里曼先生所说的情况:“教会和帝国是西欧两大势力,它们各自的中心,至少在想象中,都是罗马。这两大势力都继续向德意志诸国各居民点渗透,并都或多或少从事物的变化中取得新的力量。人们越来越相信罗马是世界法定和天然的中心。因为全都认为世上有上帝的两位代表分掌他的权力,罗马 32 皇帝是上帝在世俗事务方面的代表,罗马主教则是上帝在宗教事务方面的代表。这一信念与各独立共和国、各诸侯国或一些民族教会的存在并不矛盾。但又认为罗马皇帝作为世界君主,自然是所有世俗国家的绝对首脑,而罗马主教,即教皇,是所有各个教会的头领。”这一观点不过是一种虔诚的想象,事实上永远不能真正和完全实现。东欧任何一个国家或教会从来没有同意过这种观点;即使在西方也都从未完全承认皇帝的世俗领主的地位。但这一观点一直以一种强有力的理想支配着人们的思想。随着欧洲近代国家的陆续出现,皇帝的实际首脑地位越来越成为泡影。但是这两个首脑都有能力阻挠他们所在的两个国家,即德国和意大利,实现全国统一。所有这一切,正如前面所说,乃是历史中常见现象,而且与其他许多常见现象一样,包含着许多真理。至今还可能有人会问,这个中世纪观点是否应对16世纪德国和意大利的四分五裂负完全责任。对上述两个国家的实际情况仔细研究之后,我们看到,除了这中世纪观点以外,还有其他许多原因,如地理、社会和历史等,在起作用。不管是什么原因,这两个国家的四分五裂与其他三个国家的趋向统一形成明显的对照。

第七节　意大利

15世纪末，在意大利境内存在着许许多多微不足道的小诸侯国和五个堪称意大利大国的国家——北方的威尼斯、米兰和佛罗伦萨，南方的那不勒斯以及中部的教会国。它们之所以能和平相处，在于有一个微妙而又十分虚假的力量平衡。威尼斯是个商业共和国，实行贵族寡头统治。这座海湾沙洲上的城市为一批惧怕阿提拉匈奴人的逃亡者所建，迄今已有一千多年的历史。它在意大利本岛有大片领土，它的殖民地一直伸延到亚得里亚海东岸和希腊诸岛。它的收入是意大利各国最多的，但它的支出也最大。米兰在财力方面占第二位，它每年收入超过70万杜卡特。到15世纪末，它受斯福尔扎家族控制。该家族的始祖本是个农夫，后来升为雇佣兵中一位令人生畏的指挥官。马克西米利安要求米兰成为帝国的封地，而法兰西几代国王都要求它成为奥尔良公爵的遗产。该遗产之争是查理八世入侵意大利的原因之一。佛罗伦萨这个文化最发达的意大利城市，象威尼斯一样，也是一个商业共和国；但它是一个民主共和国，在那里梅迪奇家族僭取了几乎是专制暴君的权力，但外表上仍保持着共和国形式的统治。

那不勒斯是意大利中世纪封建制度延续时间最长的地方。古老的两西西里王国（那不勒斯和西西里岛）从1485年起就已分裂，西西里在政治上脱离意大利本土。该岛属阿拉贡国王所有；该国在半岛上的领土则由阿拉贡的阿方索的私生子菲迪南德，或称费兰特统治，菲迪南德实际上是个暴君。他击败了许多半独立的封建男爵，使不少城市沦于他的暴虐统治之下，因此得以在1494年将一个统一的王国传给他的儿子阿方索。

不论怎么说，最能说明意大利走向联合这一总趋势的政治形

势的特征是教会国的壮大。教皇控制的直辖领地曾是意大利最涣散的地区。一些男爵附庸纷纷独立,即使在罗马城内教皇的权力也 34 微乎其微。英诺森八世时期也许是教皇最无力控制其附庸的时期。他的后继者亚力山大六世(罗德里戈·博尔贾,1492—1513年)、朱利叶斯二世(卡迪纳尔·德拉·罗维拉,1503—1513年)和利奥十世(乔瓦尼·德·梅迪奇,1513—1521年)都竭力要建立一个强大的中央权力,即教会国,并取得了部分成功。法国入侵的艰苦岁月以及意大利几个大国之间的连年战争,为他们提供了良机。他们推行他们的政策所采取的手段,一是施展诡计,置一切道义于不顾,二是实行暴政,血流成河也毫不留情。教皇制度在他们手中仿佛是个世俗政权,并象当时的政客那样使用这个权力。它是意大利许多政治国家中的一个,教皇与当时意大利各统治者的区别仅在于,他们的宗教地位使他们能对欧洲施加一种其他统治者不可能施加的影响,以及宗教的神圣性使他们在履行庄严的诺言和遵守信誓旦旦的条约义务时可以不受一般的道义约束。在某种意义上说,他们的目的是爱国的。他们都是意大利的诸侯,他们的目标是在意大利建立一个强大的中央政权,从而使意大利能保持独立,不受外人控制;他们在这方面取得了部分成功,不管怎么说还是要正确评价他们为达到目的所采取的手段。可是这位意大利诸侯的所作所为,使教会的精神领袖脱离了对文化、艺术和宗教(佛罗伦萨在萨沃纳罗拉领导下的复兴)的影响,而这些使意大利在振兴欧洲社会时发挥了重大作用。文艺复兴时代的教皇树立了坚信政治目的远比道德和宗教目的重要的榜样,只是它几乎被当时每个诸侯过于忠实地模仿了。

35

第八节　德国

德国,或称神圣罗马帝国,在宗教改革时期包括了西北的低地国家和如今东面的奥匈帝国大部分土地。当时的状况非常奇特。所有说德语的地区已普遍产生要求统一的强烈愿望,而另一方面,国家分割成许多块块,这种现象比意大利的分裂更加难办。

帝国名义上由一位至高的君主统治，在他的下面有个庞大的封建议会,名为帝国议会。

帝国实行选举制，虽然当选的国君许多代都是哈布斯堡家族中的首要,而且自1356年起七个选侯控制了选举——三个在易北河地区,四个在莱茵河地区。在易北河地区的是波希米亚国王、萨克森选侯和勃兰登堡选侯；在莱茵河地区的是莱茵区的巴拉丁伯爵和美因茨、特里尔、科隆三个大主教。这个名义的帝国,虽充满强烈的统一愿望,但已完全四分五裂,而且——因为这是德国形势的特点——一切有利于建立象英、法那样维护中央权力的和解政府的要素都站在分裂立场上。

只要看一看宗教改革时期的德国地图，就能发现其中独立的教、俗诸侯国数量之多实在令人惊讶，更令人困惑不解的是,其中大多数是由许多互不相连的点点斑斑凑成的。几乎每个统治一方的诸侯巡视领地边区时都必需跨越某个邻邦的疆土。还须要记住,地图上显示的分裂状态只是大概反映了事情真相。帝国诸城市的辖地——城外为市议会议员统治——大多小得无法在地图上标 36 出,大批自由贵族的小领地，由于同样原因,在地图上也是找不到的。所以我们务必要想到夹在几大诸侯领土中的所有那些中世纪的小小共和国和小小王国，并把它们从地图上标出的已经很小的个体中单提出来。

几个封建大国，如萨克森选侯辖区和公爵辖区、勃兰登堡、巴伐利亚、巴拉丁、黑森以及其他许多邦国都有它们自己的等级议会（由屈从的贵族和法学家组成），有自己的终审最高法庭，有自己的财务制度，有自己的财政和币制，并在很大程度上控制它们的教士和它们与德意志境外一些大国的关系。上述诸国的诸侯，虽都受制于教会权势人物，又不断遭到城市共和国的反对和自由贵族的反抗，但仍然是事实上的君王，并从当时中央集权趋势中得到好处。在德国只有他们才是稳定的中央集权的代表，只有他们才能将他们外围的许多小邦吸引到自己方面来。

这一四分五裂的局面虽有其很深的历史根源，但社会各阶级，从诸侯到农民，普遍都有统一德国的强烈愿望，而且有过不少变感情为事实的方案。最初是试图在康斯坦茨实现德国教士联合并计划建立德意志民族教会；梦想通过教士的联合实现政治的统一。

为在从多佛海峡到维斯杜拉河和从波罗的海到亚得利亚海的整个国土上实现德国全国统一所采取的实际措施是，宣布在全国范围内实现和平，禁止德国人一切自相残杀的战争，建立帝国最高法庭以解决国内各种争端；统一币制和关税。为使各方能牢牢地团结在一起，必需有一个全国性议会或政府，在皇帝授权下制订帝国的国内和国际政策。有能力担负组建这一统一政府的唯一权威，一方面是皇帝，另一方面是几个大诸侯，双方需要相互信赖和目的一致。但这从来没有实现，我们从马克西米利安的整个统治时期和查理的执政初期中看到，在应当建立什么样的中央政权上存在着两种不同的想法：一种是寡头政治，另一种是独裁政治。各诸侯执意要保持他们的独立，他们的统一方案不外乎要建立一个严格限制皇权的寡头政权；皇帝不愿受制于德国诸侯的寡头统治并且知道难以实现独裁统一方案，但至少能阻挠任何寡头统治计划的实现。

37

德国诸侯因宁愿保持和扩大他们的割据不愿德国统一而受到人们的咒骂，但仍能为自己辩解，说他们这样做仅仅是效仿皇帝为他们树立的榜样。弗里德里克三世、马克西米利安和查理五世，在帝国的利益与哈布斯堡皇室的家族占有之间发生利害冲突时，总是忽视帝国的利益。马克西米利安和大胆查理的女继承人玛丽结婚时继承了帝国封地勃艮第，他把这份遗产看作是他家族财产的一部分。士瓦本同盟抵抗巴伐利亚侵占蒂罗尔时(1487 年)，哈布斯堡皇室并吞了它。收复维也纳之后，同样的命运落到了奥地利公爵领地头上，接着遭殃的是匈牙利和波希米亚；查理五世放逐乌尔里希公爵，夺取了符腾堡，它也脱离了帝国而归哈布斯堡家族所有。总而言之，相继的三代皇帝都奉行同一个既定政策：剥夺帝国以增加他们家族的私有领地。

38 为使德意志帝国实现合乎宪法的统一，在沃尔姆斯帝国议会(1521 年)上作了最后一次尝试——路德也曾到会。在这次会议上皇帝查理五世同意成立帝国枢密院，它与查理的祖父马克西米利安在 1495 年帝国议会上所提建议的基本要点完全一致，虽然某些细节有所不同。该枢密院由皇帝指定的一位枢密大臣、四位枢密官、六位可亲自出席或派代表参加的选侯（波希米亚国王被排除在外）和十二位其他等级推出的人员组成。没有城市的代表。枢密院治理包括奥地利和尼德兰，但不包括波希米亚在内的全部德国领土。瑞士虽至今名义上属于神圣罗马帝国，但实际已经脱离帝国，所以已不再是德国的一个组成部分。该中央政府需要有钱来开展工作，特别需要装备一支军队以强迫推行其各项决议；筹措所需经费的各种不同方案已在先前几次会上讨论过。最后决定用征收百分之四的进出口税，并在边境遍设税卡的办法来筹集经费。这一办法的实际作用是将税收的全部重担压在商人阶级身上，或者换句话说，要由枢密院中没有代表的城市承担中央政府的全部

开支。这种枢密院，只要在德国还有皇帝，就只能是个咨询机构，没有任何决策权。只是在皇帝出国时期，它才具有独立的政府权力。但一切重要的决定仍须经不在国内的皇帝的批准，至于皇帝，他不经枢密院同意不得与外国缔结有德国参加的联盟。

帝国枢密院刚一实施其税收计划，就自然遭到必须负担全部费用的各城市的反对。它们的代表在施佩耶尔举行会议（1523年），因皇帝当时正要到西班牙的巴利阿多利德去，会议当即派代表去那里就税收方案提出抗议。他们受到德国大资本家的支持。皇帝亲切地接见了他们，并保证他将亲自掌管政府工作。为争取德国政治统一的最后尝试就这样被皇帝和诸城市的联合行动所破坏了。毫无疑问，路德领导的宗教改革进一步加大了德国的分崩离析，但需要记住，没有一个统一的国家，任何运动都不可能成为全民性的，而德意志民族的独立地位正是在它迫切需要统一和节制市民心中的宗教激情之际，遭受到了致命的摧残。

39

马克西米利安于1486年当选为罗马人的国王，并在1493年他父亲弗里德里克三世逝世时继任了皇位。他的性格非常引人瞩目——充满热情，思想丰富，但十分缺乏实际的自制力以发挥他的那些长处。人们几乎认为他是他受命统治的德国的一个典型。没有人比他更充满向往德国统一的理想；也没有人比他对德国的真正分裂干出了更多的坏事。

他是德国学术和德国艺术的保护者，博得了德国人文主义者的赞扬：没有一个统治者受到比他更多的歌颂。他保护和支持德国的城镇，鼓励城镇的工业，发扬城镇的文化。几乎在每件理想事情上他都赞同德国的民族独立和统一。他领导了向德国人传播统一德国思想的文化和艺术大军。另一方面，他实际坚持的一项政策，同时也是他几乎始终取得成功的一项政策，就是统一和巩固哈

布斯堡家族的领地。在执行这项政策中，他充当了将德国分裂成 40 许多分散和独立诸侯国的那些人的首领。德国的大诸侯都以他为榜样，竭力使自己成为近代国家的文明统治者。

马克西米利安于1519年1月12日突然身亡，在此后整整五个月的时间里，法国的弗朗西斯的拥护者和马克西米利安的孙子，即年轻的西班牙国王查理的拥护者之间展开了明争暗斗。法国的一方深信他们稳操胜券，因为他们已向多数选侯行了贿；到处都在窃窃私议此事，由于查理的德国血统，民众的感情都偏向于他，这一点很快就得到证明。这种情绪在莱茵各省尤为强烈。教皇的代表在莱茵区旅行雇用小艇时找不到船长，乃因人们认为教皇偏袒法王。帝国各个城市都指责弗朗西斯要挑起战争，让德国自相残杀，都对他的候选资格表示反感。甚至连雇佣兵都在为他们的“老爹”马克西米利安的孙子欢呼。所有德国人的眼睛都迫不及待地转向美因河畔的庄严城镇法兰克福，因为按照传统习惯，神圣罗马帝国的君主历来都是由选侯在那里选举的。（1519年）6月28日，城里响彻了钟声，选侯们身穿绯色国服集合在圣巴塞洛缪教堂中的阴暗的小礼拜堂里，这是经常举行秘密会议的地方。民众所表达的情绪起了作用。全体选侯一致推举查理，整个德国一片欢腾，——法兰克福的善良市民们说，选侯要是选举弗朗西斯，那他们就一定会与“死亡作游戏”。

这是一次要求德国人治理德国的民族精神高涨浪潮，它终于使选举取得了一致意见；但没有哪一国家的人民犯了比这更大的错误；没有哪一国家的人民到头来如此大失所望。查理是哈布斯堡家族的后裔，是马克西米利安的孙子，他的血管里流的是德国人的血液。但他不是德国人。马克西米利安是真正的德国哈布斯堡 41 家族的最后一人。历史上几乎很少有母亲的血液完全改变一个家族性格的其他例子。查理是他母亲的儿子，她的西班牙人的特征

在他身上随着年华的流逝日益显出强大力量。他退位之后到西班牙的一座修道院去安享晚年。在沃尔姆斯与路德会面时他已是西班牙人而不是德国人了。

42

第三章　文艺复兴

第一节　由中世纪向近代世界过渡

被称为文艺复兴的运动，就其广义而言，可以看作是由中世纪向近代世界的过渡。我们今天的生活和思想的全部观念都可以从那个时期找到它们的根源。

近代科学和用真正的科学方法研究大自然就是从文艺复兴开 43 始的。哥白尼和伽利略在那时作出了天文发现，维萨留斯在那时奠定了解剖学的基础。

那时期进行了大量的地理探险。望远镜、航海罗盘和火药的发明使人有可能征服前所不知的自然力，同时也增强人们的本领、勇气和冒险的能力。一当那些地理发现使世界贸易成为可能之后，中世纪式的经商和贸易就开始向近代化过渡，其过程从 14 世纪末一直延续到 17 世纪初，近代商业在这一过程中完全确立起来。这一过渡时期的特点是贸易范围扩大了，不再局限于地中海、黑海和北海以及波罗的海和非洲东海岸。手工业者和商人的死板的组织——中世纪的行会制度——开始解体，并给予个人和新型的合作以较为自由的活动余地。价格逐步摆脱官方的控制而以市场的自然效果为准。从事冒险的公司开始参与世界贸易，同时也开始出现代理经销商。所有这些变化都属于中世纪世界和近代世界之间的这一过渡时期。

文艺复兴就统治者施展的手段说，是政治上权力集中的时期。在德国和意大利这两个国家，皇帝是世界国王和教皇是世界教士

的这中世纪观念仍有相当大的威力，尚足以阻挠国内各派力量团结在一个政治领袖的领导之下；但仍可看到团结的因素在一定程度上发挥着作用(在德国形成了若干独立的大诸侯国，在意大利有几个教会国家在不断壮大)，团结的因素稍受挫折就使两国遭到外来的欺压。到处都有人起来支持世俗政权要求从教士的监督和教会的篡夺下解放出来的主张。这时，人们不顾一切地开始发出呼声，要求个人应有反对强迫人们服从于等级或阶级的各种习俗、法律和理论的无上权利。瑞士的农民首先发难，他们将镰刀捆扎在登山杖上充当长矛，在莫加坦和森帕赫并肩战斗，粉碎了中世纪骑士的猛烈袭击。他们证明了，如果一对一，农民毫不亚于贵族，这场原始的肉搏战很快就开始显示出农民富于智慧和道德高尚的个人英雄气概。 44

在法学方面，可以说文艺复兴树立了历史的和科学的方法，去除了以错误百出的教令集为根据的法律虚构，重新恢复了真传罗马法典，以民法取代作为立法和行政依据的教会法。这是与旧时代的彻底决裂。以查士丁尼的法学著作为根据的民法取代以《格拉蒂安教令集》为根据的教会法，这是对传统的一大突破，从而成为这过渡时期中的最重大的一项改革。因为法律涉及一切人的关系，法律原则的根本改变必然悄然无声地引起实质性的革命。查士丁尼和提奥多西的法典完全否定了教会法学者的说法，民法学者则教导人们将教会只看作是政府的一个部门。

在文学方面，发现了许多古典作家的手稿，开展了希腊语的研究，以古典作家为榜样通过对词汇的选择和整理领会语言之美。同时也发现了用近代语言——意大利语、英语、法语和德语——创作的文学作品的力量，随着这一发现诞生了欧洲的民族文学。

在艺术方面，由于发掘出许多古代模式以及对这些模式构造原理的研究，引起了建筑学、绘画和雕塑的深刻的革命。 45

造纸与印刷术和镌版术的发明扩大了人们掌握知识和艺术天才宝库的能力，使艺术和文学日趋大众化。一度仅限于少数幸运者独占的东西变成了人们共享的财物。新思想已能影响众多的人，并开始推动广大民众前进。一道道中世纪的障碍被推倒了，人们开始看到在宗教方面有比中世纪教会学说更丰富的内容，在社会生活方面有比封建制度证明的更多的东西，知识之广为他们的父辈闻所未闻。

如果文艺复兴果真是由中世纪向近代世界过渡（对此很难有其他看法），那么它就是人类思想史上一个几乎很难恰当形容的伟大运动，当我们想对这个运动下定义时，它却难以捉摸，使我们困惑不解。“这是思想大解放，”西蒙兹说，“人们竞相摆脱控制，纷纷批判循规蹈矩，全都热衷于自由自在的古风，对审美观有了新的认识，不顾一切地要为自己争取不受权力约束的自由天地。人们是如此精力充沛和自有主见，都感到了探索的愉快。没有他们不敢面对的问题，没有他们不愿按他们的新认识来加以修正的公式。”[①]这是欧洲文化开花结果时期；但或许应当补充说，它包含了对世界的新认识，即宗教与其说是对上帝的信赖，还不如说是对人类自身能力的信任。

第二节　文学艺术的复兴

但文艺复兴通常有一个比较狭窄的含义和一个由从事全面更新知识的新生力量中最有影响者下的定义。它是在发现和研究了古代文学艺术杰作的基础上出现的学术和艺术的复兴。从这个比较狭隘的意义上讲，该运动也许直接为宗教改革和随之而来的变

① Symonds, Renaissance in Italy, Revival of Letters (London, 1877), p. 13.

化铺平了道路，所以值得详细探讨。文艺复兴找回了久已丢失的文化财富，引起了觉醒并发扬了文学的精神、艺术的精神和批判的精神。

古代意大利的文学知识在中世纪初期并没有完全凋谢。本尼狄克派修道院保存了许多古典作品的手抄本——特别是南欧的卡西诺山修道院和北欧的富尔达修道院。这些修道院及其姊妹机构既是学习的学校又是图书馆，我们了解到在不止一个修道院研究某些古典作家的作品已作为日常教学的部分内容。维吉尔、贺拉斯、特伦斯，以及马夏尔、李维、苏埃托尼乌斯和萨卢斯特等都是研究的对象和为人所熟知。希腊文学保存下来的虽然没有那么多，但也并没有全然从南欧，尤其是从南意大利消失。自罗马共和国建立之日起，在一度称为大希腊的意大利半岛南部，希腊语就是许多普通老百姓的语言，犹如今日在卡拉布里亚和西西里等地一样；在中世纪的萨莱诺大学，教师和学生都从没有丧失学习希腊的兴趣。①但 14 世纪，特别是彼特拉克时期，除了这一切以外，同时又是对旧文学产生新的热情的时代，是真正开创一个新纪元的时代。 47

意大利是最早从中世纪生活状态中解放出来和开始享受当时欧洲正在期待的那种新生活的国家。在意大利有统一的语言，有鲜明的民族感，文化上有相当大的进步，有足够的财富，和有在君主专制时代从变幻不定的政局中赢得的相对自由。

但丁的伟大诗篇是意大利已从中世纪的沉睡中苏醒的最先标志，它将中世纪教会最深奥的精神道德说教和一位大诗人对人与事的洞悉和判断紧密相联起来，有如它将贾基诺·笛·非奥雷的形象和他的神秘主义紧密相联那样。彼特拉克是继起的一位诗

① 由此证明，托马斯·阿奎那不是象通常所说的那样，为了解希腊哲学，全靠阅读由阿拉伯语译本转译为意大利语的亚里士多德部分著作，而是他有从希腊语原本直接译成拉丁语的译本。

人，也是古典拉丁文学大师的生活、思想和感情的热情研究者。对他来说，他的意大利先辈才是真正的人。他们和他一样，早已感到需要用古希腊文化来安抚他们的心灵和为全人类的教育服务。薄伽丘，唤醒人们的第三位领袖，大力宣扬生活的乐趣、普有的尽情欢乐的能力和世界给人以享受的美。他和彼特拉克一样，也感到需要古希腊文化。他们两人都意识到文学形式的美，也都相信只要很好地研究古典名著，他们就能实现这个愿望。他们都重视精读古典名著所产生的新的生活观，因为它们比中世纪的作品更活泼，思想更为开阔和更加欢畅，也更富有理性。彼特拉克和薄伽丘向往的恰恰就是以这种方法揭示出的生活，这种生活给感情的奔放、美的感受和人的聪明才智的发挥提供了充分的可能。

能够翻译古代希腊诗人和散文作家作品的那些学识渊博的希腊人被请到意大利来居住，如曼纽尔·克里索洛拉司(1397—1400年居住在佛罗伦萨)、特拉布松的乔治、西奥多·加扎(埃拉斯穆斯从那时起在英国讲授他的《希腊语语法》)、著名的柏拉图主义者杰米斯托斯·普莱松(基督教柏拉图哲学在他的领导下获得了发展)和约翰·阿吉罗普洛斯(他曾当过罗伊希林的老师)。早期文艺复兴的许多代表人物都是他们的学生。

48

第三节 文艺复兴与基督教的早期关系

知识界在觉醒的早期阶段对基督教或中世纪教会并不怀有任何敌意，也极少有后来才发展起来的新异端思想。许多中世纪虔诚的秉性依然保留如旧，只是对象有了改变。彼特拉克虽看不懂荷马的手抄本，但象他的一位先辈尊重圣徒的法衣那样，对它十分尊敬。[①]早期文艺复兴时期有许多人收集了不少抄本和刻本，也收集

① 他抱住它，对它叹息不已，并对它说他是多么想听到它讲话，见弗拉卡塞蒂的Francisci Petrarchœ, Epistolœ familiares et variœ, ii. 472—475。

了不少玉石浮雕和钱币，将它们当作圣物珍藏。梅迪奇家的图书馆大约建于1450年，梵蒂冈图书馆建于1453年，开始了大量收藏图书的时代。

学术繁荣的时代开始了。意大利学者怀着他们特有的神秘主义从事古典著作的翻译。他们探索可使基督教思想和古代异教哲学一致起来的途径，并象亚历山大的克莱门特和奥里金一样，从柏拉图哲学中找到了这条途径。创建了不少柏拉图学院，红衣主教贝萨里翁、马尔西利奥·菲奇诺和皮科·德拉·米兰多拉都成了意大利的基督教柏拉图主义者。当然，他们未免太过于热情了。他们全盘接受了整个异教时代的文化生活，从中吸取了许多文化知识以及伦理道德观念，吸收了身心愉快的标准和内心生活中的快慰。但他们的主要思想是说明古代希腊文化和犹太教都通向基督教，西卜林和大卫都亲眼见过基督。

教皇制度保护过文学艺术的复兴，并领导过这一文化生活的运动。教皇尼古拉斯五世(1447—1455年)是第一个抚育文艺复兴的罗马主教，他本人也许就是运动初期的真诚、朴实和文化艺术崇高目的的体现者。他出生于拉斯培齐亚附近的小城萨赞扎中的一个低微家庭，少年时代就自谋生活，后来由于他的才干和性格竟登上了教会的最高宝座。他当过家庭教师、私人秘书、图书管理员，他一直是个名副其实的嗜书者，书对他来说是唯一奢侈品，或许在他那时代对于书籍再没有人比他知识更丰富了。在洛伦佐·德·梅迪奇在圣马尔科建造他的大图书馆时，他就是洛伦佐的心腹顾问。梵蒂冈图书馆是他亲自创建的。专有人替他在欧洲许多修道院中仔细搜寻，他终于收集到君士坦丁堡遭劫时许多幸免于难的文学珍品。他去世之前，在他的梵蒂冈图书馆中藏有五千多册抄本。他的周围有一批杰出的艺术家和学者。他把许多手艺高超的艺术匠人、室内装饰工、珠宝匠、彩画玻璃工和刺绣工招到罗马来了。

49

著名的莱奥·阿尔贝蒂是他的一位建筑师，弗拉·安杰利科是他的一位画家。劳伦齐乌斯·瓦拉和波焦·布拉乔利尼、红衣主教贝萨里翁和特拉布松的乔治都在他任用的一批学者之列。他直接领导和鼓励他们的工作。瓦拉虽对“君士坦丁的赠礼”和《使徒信经》是耶稣十二个门徒所口授的传统说法进行了抨击，但他对这位学者的信任并未动摇。他下令将希腊主要作家的作品全都译成拉丁语。当时欧洲的神学、学术和艺术在以他为首的教会的领导下得到了相互充实。或许朱利叶斯二世（1503—1513 年）甚至比尼古拉斯更清楚地意识到，教会首脑的责任之一，就是要担负起正在使欧洲的思想境界更加开阔的这一文化艺术运动的领导——只靠50 他个人的不倦努力，单从时间上说他也无法实现他的理想。“教皇朱利叶斯二世命令米开朗琪罗象摩西那样充当他的代表只能有一个解释：朱利叶斯抱定宗旨要率领上帝的选民（教会）走出他们的堕落之国，并向上帝的选民指出，（尽管他不能保证得到）‘希望之乡’至少已遥遥在望，在那里可以享受高度文化的裨益，可以培养和贡献人的聪明才智以取得与上帝的和谐。”①

意大利古典文学的复兴很快就精疲力竭。审美感堕落成为色情，追求外表美的本性变为轻薄，崇尚古风的热情转化为新的异教信仰。它几乎丧尽了最初那种真正的道德上的真诚；很少注意，更不知如何克服当时由来已久的道德沦丧。

文艺复兴虽首先诞生在意大利，但它很快就向北方诸国发展。或许德国首当其冲，然后波及英国，最后是法国。这运动因与德国的宗教改革有关，所以十分重要。

整个中世纪，德国人与南方的意大利半岛一直有密切的关系，到15世纪，这种关系更为加强。德国商人在威尼斯和热那亚设有代理处。事先认定要他们当法官或外交官的德国贵族青年在意大利

① Professor Krauss, Cambridge Modern History, ii. 8.

的大学攻读法律；学医的大学生在南部几所著名学校完成他们的学习；德国的游动学生常常越过阿尔卑斯山来意大利进修。德国和意大利有着如此频繁的学术交往，“新学问”自然就会在北方人中广泛传播。

第四节　共同命运兄弟会

51

德国和低地国家都为在意大利出现的文学、艺术和科学的复兴做了准备。14 和 15 世纪神秘主义者的一大贡献就是他们在本国推行了一整套卓越的学校教育制度。说佛兰芒语的扬·范·里斯布勒克的门徒杰拉尔德·格罗特在和他的老师长时间磋商之后，创立了一个所谓的“共同生活兄弟会”，① 其宗旨是增加有益书籍数量和认真教育青年以改善同胞兄弟的宗教状况。兄弟会是靠抄写和发售各种抄本维持的。该会所有会所都有一间大屋，经常有一批人坐在那里，随着一个朗读者按书本缓慢重复朗读的词句听写，在印刷术出现以前书本全是这样尽快抄写出来的。他们用基督教和古代异教的一些珍本充实他们自己的藏书。他们成批地抄写包括“上帝的教友”的神秘和实用神学的许多小册子，并在民间出售。事实证明格罗特的一位亲密追随者弗洛伦齐乌斯·拉德温泽恩确实是一位教育家，该会所办的许多学校很快出了名。兄弟会兴办教育的目的，用它的创始人的话说，是要“给上帝的神殿树立精神支柱”。他们坚持要在他们学校各个班上讲授拉丁语圣经；他们把一些基督教作家著作的德语译本发给学生；他们煞费苦心地要使学生具备拉丁语知识，并和学生一起阅读古代文学名著文选；他们甚至还教学生一点希腊语；他们的学生都学唱比较简单但更

① C. H. Delprot Verhandeling over de Brœderschap van Gerard Groots (Arnheim, 1856).

合乎福音派教义的拉丁语赞美诗。

52 总校设在乌得勒支省(现为荷兰的上叶塞尔省)大主教辖区西南角上的一个小城代芬特尔。它位于莱茵河的一条向北流经楚特芬、代芬特尔，在坎彭注人须德海的一条支流(叶塞尔河)上。15世纪时许多著名的领袖人物都在代芬特尔这所规模巨大的学校里受过初期教育。在15世纪后几十年，该校校长是亚力山大·黑吉乌斯(哈格，1433—1498年)，他于1471年来到代芬特尔，一直住在那里直到去世。[①] 学校的声望在这位著名校长的领导下达到了高峰，他招收了两千学生——其中有埃拉斯穆斯、康拉德·穆蒂(穆蒂阿努斯·鲁夫斯)、赫尔曼·冯·比施、约翰·穆尔梅利乌斯——并且摒弃了语法教学的老方法，引导学生直接学习古代名作家的经典著作以使他们领悟拉丁语的优美。他是一位意志坚强的学者，据说他值夜时手里总是拿着一支点燃的蜡烛照明，假如稍一瞌睡，蜡烛便从手中掉落，他就立刻惊醒。他有一句格言：学习若无虔诚，宁受咒骂也不愿受祝福，他至死都以这句格言促使学校始终保持旧传统。随着这位教师的去世，代芬特尔学校的声誉也一起消失。

15世纪下半叶兄弟会的另外几个著名学校是：亚尔萨斯的施莱特斯塔德特[②]，距莱茵河西岸数英里，位于斯特拉斯堡和巴塞尔之间；埃姆斯河畔的明斯特，它原是中世纪初期的修道院；埃梅里希学校，埃梅里希是靠近荷兰边境莱茵河畔的一座小城；西北部的阿尔特马尔克。施莱特斯塔德特学校在校长卢德维希·德林根贝格主持下几乎与代芬特尔齐名。以雅各布·温费林、塞巴斯蒂安·

53 布兰德和德国的萨沃纳罗拉——约翰·盖勒·冯·凯泽尔斯贝格

① H. Hartfelder, Der Zustand der deutschen Hochschulen am Ende des Mittelatters. Hist. Zeitscher. Ixiv. 50—107, 1880.

② Struver, Die Schule von Schlettstadt (Leipzig, 1880).

为核心的著名的斯特拉斯堡集团中的许多成员，都曾是这所学校的学生。除了这几所出色的学校以外，兄弟会所办的学校遍及全德国。其教师通常都被称为“漫游兄弟”(Roll-Brueder)①，他们在马格德堡就有一所以此为校名的学校。路德在这小城中住过一年，可能曾在这所学校上过学。他们的工作普及面广，教学很有成绩，所以连那些与兄弟会毫无关系的编年史作者都在他们的书中告诉我们说，在德国许多城镇中都能听到小姑娘在唱简单的拉丁语赞美诗，以及许多工匠的孩子都能用拉丁语交谈。

第五节　德国的大学、学校及学术概况

在15世纪，要求受教育的愿望扩展到整个德国。诸侯与市民竞相创办学府。在一百五十年里，新建的大学不下十七所。1348年成立了布拉格大学，它是由波希米亚人所建。随之出现了四所德国大学：维也纳大学（建于1365年或1384年）；海德堡大学（建于1386年）；科隆大学（建于1388年）；爱尔福特大学（1392年由该城市民所建）。到了15世纪又有莱比锡大学（建于1409年）；罗斯托克大学（位于当时称之为东海的海边，几乎正对着瑞典的南端，建于1419年）；克拉科夫大学，（于1420年由波兰人创办）；格赖夫斯瓦尔德大学（建于1456年）；弗赖堡大学和特里尔大学（均建于1457年）；巴塞尔大学（建于1460年）；因戈尔施塔特大学（建于1472年，它专门培养听命于教皇的大学生，这一任务确实完成得很出色）；蒂宾根大学和美因茨大学（均建于1477年）；维滕贝格大学（建于1502年）；奥得河畔的法兰克福大学（建于1507年）。第一所宗教改革的大学马尔堡大学建于1527年。

市民阶级都怀有上学受教育的强烈愿望，各个城镇竞相筹建

① 德语：命运相联的兄弟。——译者

优秀学校，教师的薪俸从城镇税收中支付。有些德国城镇各有好
54 几所这样的学校。在布雷斯劳，"大学生乐园"就有七所之多。也没有忽视女孩子的教育问题。美因河畔的法兰克福，早在15世纪初就建立了一所高级女子学校，并始终坚持学校的教师必须是受过教育的妇女，但又不是修女。[①] 市政当局除教室以外，还给男孩子提供住所，有时还供给柴火(食物则指望他们到城镇街上去乞讨)，提供医疗是经常性的，学生有病可在医院治疗。[②] 这些受教育的机会从全国各个角落招引来了许多孩子，从而给中世纪后期已经充斥街头的各种各样的游民中又增加一类新流浪者。流浪学生和他们系的黄领巾成为那个时代的一个特征，往往是一个不光彩的特征。他们经常被当作一种角色采用到忏悔节演的诙谐嬉戏（Fastnachtspiele）或狂欢节民众的粗俗喜剧中去，但几乎总不免是个无赖或小偷。10岁到12岁的孩子离开自己的村子，在年长学生的照顾下，进入某些有名的学校。那些年龄较大的学生往往都是漂泊不定的，他们的学问至多能骗骗单纯的农民，用来向他们兜售治牙疼和其他病痛的咒符而已。由轻信的父母委托他们照顾的年幼孩子常常受到虐待，强迫去乞讨或偷窃食物，还打发他们拿着罐子到各处小酒店去乞讨啤酒。不幸的幼童丧失了自由，成了他们那些名声不佳的主人的囚犯和奴隶，很多都惨死路旁。我们无需奇怪，为什么路德后来回忆那些流浪学生时要谴责当时的教育制度，因为这种制度往往使人把"二十，甚至四十年"时间浪费在这种所谓的大学生生活上，而实际上过的常常是最低下的漂泊不定的和散漫放荡的生活，到末了，既不懂德语又不懂拉丁语，"更不必谈，"他进而愤慨地说，"那种不顾羞耻和不讲道德的生活了，正是这种生活使

① Kriegk, Deutsches Bürgerthum im Mittelalter, neue Folge (Frankfurt a. M. 1868), pp. 77 ff.

② Boos, Thomas und Felix Platter (Leipzig, 1878), pp. 20 ff.

我们原先很不错的青年令人痛心地腐化堕落。"这些流浪者似的大学生中有两三人的自传至今仍完好保存;其中两位,托马斯·普拉特和约翰·比特茨巴赫,都是路德时代的人,他俩对他们那段生活作了生动的描写。① 55

德国虽不乏学校和大学,但这只能说,它们至多不过为文艺复兴的开端作了准备。在15世纪,所有大学都处于教会影响之下,经院哲学支配着探求学问的方法。只有极少的"新学问"容许在学校讲授。事实上,如果将科隆大学或许再将因戈尔施塔特大学除外,各处所讲授的经院哲学都是以约翰·邓斯·司各脱、奥卡姆的威廉和加布里埃尔·比尔等为代表的被认为比较先进的观点,而不是托马斯·阿奎那和其他一些罗马天主教传统重要卫士的学说;但这完全与以往所讲的经院哲学一样,仅宜于讨论各种词语和逻辑上的细微差别。各种知识都是用经院哲学中久已沿用的公式和语言进行讨论的。要想阐明以那样一些公式和话语为根据的细微的差别和复杂的论证,如不超越由我们掌握的时间界限,是根本不可能的。完全可以说,这种教学的主要方针,只是想提供一个堂皇但无实在内容的框架和一种并无许多实际知识的智力训练课。至今还在讲授的形式逻辑中仍可看到当年的遗风。耗费大量的脑汁去设想格和论式,找出这两者的关系和思考各格之下一切可能的论式的排列,然后给它们冠以易于记忆的名称——Barbara, Celarent, Darii, Ferioque prioris 等,——这才能对15世纪大学中所使用的经院哲学教学方法有所了解。

此外,还需记住,那时的学校都具有准教会的形式。大学都象修道院,教师是职业性的,学生是非职业性的独身者。学生都寄 56

① H. Boos, Thomas und Felix Platter (Leipzig, 1876); Becker, Chronica des fanrenden Schulers oder Wanderbüchlein des Johannes Butzbach (Ratisbon, 1869).

住宿舍，与他们的老师住在一起，他们所接受的是自恃高人一等的教育。中世纪牛津大学的章程中说：上帝创造具有凡夫俗子所没有的知识才能的“教士”；“教士”应在仪表上显示出这种不同；大学里的裁缝，其职责是将上帝创造的人打扮得表里一致，所以也应算作学校的成员。中世纪的大学生往往摆出一副臭架子，从而引起俗界的愤怒，常常导致大规模的骚动。如1513年埃尔富特市民在大学校门口架起一门大炮猛轰学校，在教授和学生逃跑之后又几乎毁坏了该校所有档案和藏书。大约在同一时间，维也纳市民嘲笑大学生的神圣的服装，结果酿成一场“拉丁之战”，差不多毁掉了整个城市。“教士”的这种与众不同的高傲态度，在一年一度的大游行时达到高峰，那时新戴上方帽子的大学毕业生洋洋自得地穿着新学士袍和硕士袍，挂着标志不同学位的各色垂带，由身着礼服的市政官员陪同下的学校领导率领，在这座大学城的主要街道上列队前进。年轻的路德承认，当他在埃尔富特亲眼目睹这样的游行时，曾想到世界上再也没有比新戴上方帽子的大学毕业生更令人羡慕的了。

中世纪教会的传统影响到各个学科；而主宰教会传统的则是亚里士多德的哲学和逻辑学，或被算作是亚里士多德的哲学和逻辑学。对亚里士多德名字的尊敬几乎采取宗教狂热的形式。在中世纪的一本名为《亚里士多德生平》的离奇的书中，这位古代异教思想家竟被写成是一位基督的先驱。凡是不接受他的思想的人统统都是异教徒，他的思想模式被用来为中世纪辩证法的巧妙诡辩进行辩护。他的思想体系是为保存旧学问和防止“新学问”渗入而构筑的防御工事。因此，几乎所有德国人文主义者都仿佛对亚里士多德的名字怀有憎恨。新、旧学问两派人对这位古希腊思想家的态度表现在两幅充满时代感的画上。一幅画的是比萨的一座多明我会的教堂，亚里士多德站在柏拉图的右方和托马斯·阿奎那的

57

左方，从他们打开着的书中射出的三道光线在这位中世纪杰出的神学家和思想家头顶上形成一圈光轮。另一幅上画的是1527年汉斯·小霍尔拜因展出的一件木刻画，亚里士多德和几个中世纪的学者朝下向黑洞洞的住所走去，而耶稣基督则站在前景中的突出位置上，向一群人指出真正的光明，艺术家还在人群中刻画了几个扛着连枷的农民。

第六节　德国早期的人文主义者

初生的"新学问"刚刚传到德国时，并未引起广泛的文化复兴。在德国，没有象在意大利那样，在最能反映大众智慧的绘画、雕刻和建筑等艺术作品中迸发出艺术灵感。最早感受到新文化生活刺激的，大多是那些在"共同生活兄弟会"所办的几所著名学校学习的大学生，因为他们都有严肃的生活目的。他们认为"新学问"与其说是自我修养的工具，还不如说是改革教育、批判陈旧教育方法和首先是促进宗教改革以及纯洁社会生活的手段。这些学生中最杰出的一位是红衣主教尼古拉斯·库萨努斯[1]（1401—1464年）。 58 他虚怀若谷，既精通旧学问，又能理解新学问。他曾在意大利研究古典著作。他是个卓越的数学家和天文学家。曾有人断言，他在伽利略之前就已作出那些发现。他使用的是乡村白铁匠粗制的仪器，它们可能至今仍保存在他在故乡摩尔河畔的库埃斯创建的一所"兄弟会"会馆中；那里还保存着他为改革历法做了大量演算的许多稿纸，这些稿纸现在可能仍有研究价值。

从同类学校培养出来的另一个学生是格罗宁根的约翰·韦塞尔（1420—1489年），他为求学从科隆长途跋涉到巴黎，后来又从

① Scharpff, Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie (Tübingen, 1871).

巴黎到了意大利。最后，他以圣艾格尼丝山区“兄弟会”会员的身份在那里定居下来。在他的周围聚集了一批年轻的学生，他鼓励他们学习希腊语和希伯来语。他是个神学家，但却喜欢批评当时神学教义中一些流行说法。他否认“炼狱”之火是有形之火，他对赎罪券在理论上所作的阐述象是路德的先驱。①“假如我先读过他的书，”路德说，“我的敌人就很可能认为路德的一切都是从韦塞尔那里借用来的，因为我们两人的主张有很多相同之处。当我发现有人在不同的时间，不同的地点，从不同的目的出发从事写作，竟与我的观点完全吻合，而且几乎用同样的言词表达出来，我感到愉快和觉得力量在增长，也就不再怀疑我讲的东西是否都正确了。”

应当指出，另外还有几乎同样思想的学生是鲁道夫·阿格里科拉②(1442—1485年)、雅各布·温费林③(1450—1528年)和塞巴斯蒂安·布兰德(1457—1521年)，后者自1500年起任斯特拉斯堡市政厅书记长，是有名的《愚人之舟》的作者，该书已译成许多国家的语言，并被他的朋友凯泽尔斯贝格的盖勒用于讲道。

59

所有这些人，以及其他一些思想相同和天赋相等的人，一般都被认为是德国文艺复兴的先驱和被列入德国人文主义者之中。可能有人会问，他们是否能被看作是在路德学生时代出现在他周围的和以宗教改革时期暴风雨中的海燕乌尔里希·冯·胡滕为著名典型的那种人文主义的代表人物。德国人文主义的起源应追溯到另外一些名望稍逊的开路人。德国许多青年学生，大多都有靠流浪行乞维持生活的本领，他们凭着这种本领长途跋涉到意大利，怀

① 韦塞尔有关赎罪券的一些最重要的论文载在 Ullmann, Reformers before the Reformation (Edinburgh, 1855), ii. 546 f。

② Tresling, Vita et Merita Rudolphi Agricolœ (Gröningen, 1830).

③ Wiskowatoff, Jacob Wimpheling, sein Leben und seine Schriften (Berlin, 1867).

着真诚的求知欲去听意大利人文主义者的讲课，即使生活很不安定。他们在意大利受到文艺复兴精神的感染，也学会了轻视道德生活中通常的约束。他们在那里染上了不尊重教会和轻视各种神学的心理，还学到了后期意大利人文主义者的那种即使不是反宗教的也是轻宗教的坦率性格，这仅仅是因为任何宗教本质上都是从外国传来的。

彼得·卢德斯（1415—1474年）就是这样的一个人。他起初为教士，后来流浪到意大利，在那里潜心研究古典著作，染上了轻视宗教的思想倾向，并鄙视使大多数意大利后期人文主义者丢尽脸面的庸俗道德生活。他居住在帕多瓦时（1444年），当了来自帕拉蒂奈特的一些德国青年的私人教师，后被一位选侯招聘到海德堡大学教拉丁语。一些老教授都很嫉妒他：他们坚持只让他讲授和修订他的导论课，不准他利用图书馆，常常给他的生活造成麻烦。他努力坚持到1460年。然后他用好几年的时间游历各地，同时为愿向他学习的学生私下讲授古典著作。他在生活上并不安分，经常狂饮不止，放荡不羁，完全轻视宗教，蔑视一切神学。他在清醒时似乎想要克制自己的异端思想，但一当酒醉，又不能自制。他在巴塞尔时有人指责他否定上帝“三位一体”的教义，然而他对指责者说，如果他们让他一人独处，他愿承认四位一体。他在维也纳终其天年，死前为医学教师。 60

在德国播下研究古典著作种子的许多流浪学生中，虽有少数人的名入史册，但大多数无疑已都被人遗忘。由于生活散漫，不信宗教，一心探求和传授古典作品知识，不注意如何生活，即使能研究和教授拉丁语和希腊语，他们至多也就是些名声不佳的“新学问”的传播者，他们漫不经心地把它传播到北方各地。

第七节　城市中的人文主义者团体

在德国，文艺复兴的温床与其说是那些大学，还不如说是某些城中若干志同道合者结成的团体。最著名的三个城市——斯特拉斯堡、奥格斯堡和纽伦堡——是帝国的富庶地区，它们一方面与帝国宫庭，另一方面与意大利保持着密切关系。

纽伦堡的人文主义者团体或许是最有名的，它与即将来临的宗教改革的关系比其他任何地方的团体更加密切。那里最有名望的是维利巴尔德·皮尔克海默①(1470—1528年)，他受的与其说是一个德国市民儿子的教育，还不如说是一个佛罗伦萨贵族青年的教育。他父亲是纽伦堡的富商，天资聪颖，知识渊博，又长于外交，是马克西米利安皇帝的挚友。他亲自负责儿子的教育，在经商和受城市委托办理外交事务的旅行时，总是带着他，启发他了解商业上和德国政治中的许多奥妙。这少年还受过骑士的马术教育和熟练使用武器的训练。他象许多德国贵族青年一样，被送往帕多瓦和帕维亚(1490—1497年)学习法律和外交，并教导他不要放过学习"新学问"的机会。他27岁时返回家乡，当即被委任为该城的参事，负责掌管该城部分重要市政。担负这一职责，要经常去参加帝国议会或去帝国宫廷，所以很快就成为马克西米利安的亲信，皇帝喜欢与象他自己这样多才多艺的人交谈。没有一个德国人曾象这位纽伦堡市民那样直接受到意大利人文主义领袖的多方陶冶。另一方面，他具有意大利人似乎都没有的那种满腔热诚。他深切渴望改革教会和国家，在莱比锡辩论之后，他已看清路德和教皇的争论不单纯是僧侣之间的争议，而是关系到事物的根本，所以他在宗教改革的初期就是这一运动的慎重的支持者。他的姐妹夏里苔

① Roth, Willibald Pirkheimer (Halle, 1887 年).

丝和克拉拉都是有学识的妇女，全在纽伦堡圣克拉拉女修道院当修女。姐姐为该修道院院长，给我们留下了许多有趣的书信，它们证实了她曾给他弟弟以巨大的影响，在路德派最终脱离罗马之后她又阻止弟弟参加路德派。

皮克海默在公务之余埋头学习和与学者交往。他的住宅是一座布满艺术作品的宫殿。在他的图书馆里妥善收藏着许多手抄本 62 和书籍，而图书馆的大门对每个大学生都总是敞开着的，他们只要带一封介绍信来见图书馆的主人就行。在他享有盛名的宴会上，他喜欢请当时一些最著名的人物围坐在他的桌旁。他精通希腊语，他将柏拉图、色诺芬、普鲁塔克和琉善的著作译成拉丁语和德语。他写给姐妹和密友的书信中，对他在内兄的乡间领地上度过的时日所作的描绘宛如一幅5世纪高卢罗马贵族的习俗图。早晨学习，阅读柏拉图和西塞罗的著作；午后，如果痛风病发作不能外出，就隔着窗户眺望田间耕作的农民或狩猎的猎人和垂钓的渔人。他爱好款待来访的邻人。有时他把几个管家仆人或佃户连同他们的家属一起召来陪伴他。晚间他通常总是钻研历史和考古学，这两门学问都是他十分爱好的。他习惯于一直坐到深夜，如天空清明无云，他就用望远镜观察行星的运行，因他与当时许多人一样，迷信占星术，相信他能根据星星运行的方位推测出未来的大事和各国的命运前途。

在所有这些城市团体成员中还有诗人和艺术家——在奥格斯堡是汉斯·霍尔拜因；在纽伦堡是阿尔贝特·度勒和汉斯·泽巴尔杜斯·贝哈姆。当时一些意大利画家，不再从圣经或圣徒选择他们的主题之后，都很自然地改从古代异教神话中择取描画的景物。德国的艺术家到处漂泊流浪。他们的主题转而改为人民的普 63 通生活。但这变化是逐渐的。圣母玛利亚不再是天后，而纯粹是人间慈祥母亲的典型，她身旁的天使是几个欢乐的儿童，有的在采

摘花朵，有的在抚弄走兽，有的玩耍鲜果。在卢卡斯·克拉纳赫的“寄托于逃往埃及”的画中，画着两个小天使爬上一棵树去掏鸟窝，鸟儿的双亲在树上对着他们吱吱尖叫。在阿尔贝特·度勒的一幅代表作“神圣的家”里画的是圣母玛利亚和圣子耶稣坐在一农家庭院的正中，四周摆着各种各样农具。以后德国艺术家勇敢地投身于描绘平常常见的生活——骑士和骑士的比武、商队、街景、农民生活写实特别是农民的舞蹈、大学和学校的情景以及士兵的野营和行军等。即将来临的宗教革命在宣告人们的一切生活，即使最平凡的生活也是神圣的；那时的艺术展示出了人民在贵族城堡、城市市场和农村中的日常生活的生动画面。

第八节　大学里的人文主义

“新学问”渐渐渗透到大学中来。古典学派学者被请去讲学或在大学城中当私人教师，学生纷纷阅读西塞罗和维吉尔、霍勒斯和普罗佩尔齐乌斯、李维和萨卢斯特、普劳图斯和特伦斯等人的作品。对人文主义感情增长的一个最初标志是德国大学生爱好的转变。在所有中世纪大学中庆祝狂欢节时，学生都要化装表演。表演的题材则几乎始终取之于圣经或伪经①。乔叟在谈到一个牛津的学生时说：

“有时为了表现他的轻盈和灵巧，

他扮演高悬在绞刑架上的赫罗德。”

到15世纪末，题材改变了，学生的表演不是根据普劳图斯或特伦斯的作品改编的节目，便是反映当时平凡生活的新作。

大学里对人文主义的合法承认一般体现在做诗法和演讲术的课上，因为当时的德国人文主义者常常以“诗人”闻名。弗赖堡大

54

① 旧约中认为作者可疑，宗教改革时被删部分。——译者

学于1471年和巴塞尔大学于1474年相继开设做诗法课；蒂宾根大学于1481年正式批准给开演讲术课教师发薪水，并于1492年聘请康拉德·策尔蒂斯担任做诗法和雄辩术课教授。

可是，爱尔福特大学自从彼得·卢德斯于1460年在那里任教之后，就普遍认为它是德国大学人文主义的主要的培养地。自那时起，这所大学从不缺乏人文主义者教师，从一届届学生中逐渐成长起来了一个人文主义者团体。这团体的常任主席是一位名叫康拉特·穆特(Mut，它有 Mudt, Mutta 和Mutti 等不同写法)的德国学者，他将他的姓氏拉丁化为穆蒂阿努斯(Mutianus)，因为他是红头发，所以又加上了鲁弗斯(Rufus①)。这位穆蒂阿努斯·鲁弗斯在各方面都是典型的德国人文主义者。他1472年生于黑森的霍姆堡，后来在代芬特尔就学于亚力山大·黑吉乌斯，进过爱尔福特大学，然后去意大利学习法律和“新学问”。他终于成为博洛尼亚大学的法学博士，在意大利许多知名的人文主义者中结识了不少朋友，博得了罗马红衣主教们的青睐和照顾。最后他定居于哥达，并成为那里教会的教士会会员。他没有获得作为作家的任何称号，但身后留下了许多有趣的信札。他最大的愉快是将爱尔福特大学里一些有为的青年学生聚集在自己的周围，指导他们阅读并在文学写作方面给他们提出建议。这时他已与意大利的皮科·德拉·米兰多拉结为朋友，接受了由柏拉图学说和基督教义融合而成的一种折衷的神秘主义，这种神秘主义对有头脑和受过教育的人来说可能是一种深奥的基督教义，而普通百姓需要的则是带有某些迷信色彩的通俗基督教义。他教导说，基督精神早在我主降生以前就已产生。“真正的基督，”他说，“并不是一个人，而是上帝的智慧；他是上帝的儿子，为犹太人、希腊人和德国人所共 65

① 拉丁语：淡红或棕色的，也作人名或绰号用。——译者

有。"[1]"真正的基督并不是一个人，而是精神和心灵，既不显露于外形，也不是用手可以触摸或抓住的。"[2]"上帝的律法，"他在另处地方说，"能开导心灵，它有两个要点：要爱上帝和要象爱自己一样爱自己的邻居。这一律法使我们人人都能分享天国之乐。这是自然律法；不是象摩西的律法那样刻在石头上；不是象罗马人的律法那样浇铸在青铜上；不是书写在羊皮纸或白纸上，而是由至高的师哲播进我们心中。""不管什么人，只要是虔诚地吃下这难忘和可救人的圣餐，就已做了一件神圣的事。因为基督的真身是和睦与协和，所以任何圣饼没有邻里相爱更神圣。"[3]他坚决否认奇迹，认为圣经全是寓言故事，就是说，象《伊索寓言》一样教诲以诚实待人。他断然说他已献身于"上帝、诸圣徒和对一切古籍的钻研"；研究的结果清楚反映在他写给埃尔富特大学里的一个朋友和学生乌尔班的一封信（1505年）如下的一段摘录里："只有一位男神和一位女神；然而有许多形状和名称——朱庇特、太阳神、阿波罗、摩西、基督、月神、谷神、冥后、大地女神、玛利亚。但不要将这说法外传；吾等务必对祭农业女神德墨特尔的神秘仪式保持缄默。凡涉及宗教事务，吾等必须用寓言和哑谜加以遮掩。汝若有至善至高之神朱庇特的优雅风度，汝定然会于内心深处轻视众小神。吾谈朱庇特，实乃指基督与真正的上帝。但于此足矣，盖因此中奥妙过于高深，非吾等所能深知。"[4]他以蔑视的态度看待他那时代的教会，并以嘲弄的口吻对它加以讽刺。"我并不尊敬基督的外套或胡须。我尊敬的是真正的和有生命的上帝，即使他既无胡须也不穿外套。"[5]他私下痛斥教会的斋戒、忏悔和为死者做的弥撒，称托钵僧

66

① Krause, Briefwechsel des Mutianus Rufus (Cassel, 1855), p. 32.

② 同上书，p.94。

③ 同上书 p. 93。

④ 同上书 p. 28。

⑤ 同上书 p. 427。

为“穿僧衣的怪物”。他挖苦当时的基督教说:“我们说的信仰并非指我们的言行一致，而仅仅是一种建立在轻信之上的有关神圣事物的看法和一种寻求私利的信念。信仰之有力量在于普遍相信我们已经得到了开启天国之门的钥匙。于是，不管什么人，只要藐视我们手中掌握的钥匙，立刻就会尝到我们的指甲和棍棒的味道。我们已从塞拉皮斯神的胸膛里得到一根加利利的耶稣赋予权力的魔杖。我们用它驱逐魔鬼，骗取钱财，捍卫上帝，震憾地狱，创造奇迹；只要我们能愉快地出席朱庇特的盛宴，至于我们是否真是虔诚信徒，这无关紧要。”[①] 但他并不希望反对那时教会的表面权力。“谁要想比教会还要高明谁就是不敬神。在自己的脑门上我们挂有，”他说，“十字架标记，也就是我们的上帝的王室旗标。我们不要当逃兵；希望不要在我们的阵营里发现有卑鄙行为。”[②] 人文主义者所反对的权力仅仅是文化知识方面的，他们争取的是自由，他们的使命并非宣传信仰自由或使普通人摆脱对中世纪教士的盲目恐惧；这就在他们的愿望与路德以及宗教改革运动的一些真正的领导人的愿望之间，造成了一条不可逾越的鸿沟。[③]

爱尔福特大学人文主义者团体中有代表性的成员是穆蒂阿努斯经常与之通信的海因里希·乌尔班、赢得“神与人的嘲弄者”称号的佩特里乌斯·阿尔佩斯巴赫、多恩海姆的约翰·耶格尔(克罗图斯·鲁贝安努斯)、来自施帕尔特的乔治·比尔克哈特(施帕拉蒂努斯)、亨利和彼得·埃贝拉赫。黑森的厄奥班(海利乌斯·厄奥巴努斯·海苏斯)是他们中最有天赋，最有酒量的，他于1494年加入该团体。 67

其他各地大学中人文主义者团体的情况大致相同：巴塞尔大

① Krause, Briefwechsel des Mutianus Rufus (Cassel, 1855) p. 79.

② 同上书 p. 175: “Non sit vobiscum in castris (nostris) ulla turpitudo。”

③ 同上书；主要参看 Letter to Urban, pp. 352,353 和 pp. 153,190。

学有来自格拉鲁斯的海因里希·洛里蒂(格拉卡努斯)和后来的埃拉斯穆斯，这两个人颇有吸引力；蒂宾根大学有专写该诸文章的海因里希·倍倍尔，他经常鼓励他的一些年轻朋友研究历史；科隆大学有曾是代芬特尔的学生赫尔曼·冯·比施和后来成为《鄙人书翰》(Epistolœ obscurorum virorum) 作者们抨击对象的奥尔图因·格拉齐乌斯，他俩都被看作是有满腹"新学问"的领袖人物。

由于教皇和红衣主教在意大利庇护文艺复兴的领导人，所以皇帝和某些诸侯就在德国保护人文主义。在领导这一运动的德国学者看来，马克西米利安似乎是一位理想的统治者。他的国库无疑几乎总是空空的，无法赐予他们高官厚禄；给康拉德·策尔蒂斯和后来给乌尔里希·冯·胡滕加封的宫廷诗人职位，除了戴着一顶编织风趣别致的桂冠出席帝国宫廷的加冕典礼以外，其他好处则微乎其微；① 但马克西米利安的性格农民和学者都同样感兴趣。他的浪漫主义、他的青春常在、他惊人的博学多才；他的骑士风度和他的同情心使他们倾倒。马克西米利安一直活在德国的民歌中，这是其他统治者做不到的。在《聪明智慧》一书 (Weisskunig) 中受到称赞并由汉斯·比尔格迈尔加上插图的"教育方案"里，在他的姓名之前加上了"人文主义者皇帝"的称号。

第九节　罗伊希林

德国的人文主义者，无论是属于城市知识界或属于大学中的

68 团体，都太富于个人特点而不能给人以由共同目标结成一体的印象。爱尔福特大学的一群学者被称为"穆蒂阿努斯的战士"；但那

① 盖格尔在他的Renaissance und Humanismus in Italien und Deutschland (Berlin, 1882, Oncken's Series) 中第 457 页上对桂冠诗人的勋章和第 459 页上对戴上桂冠的康拉德·策尔蒂斯给予了描写。

些分散的“新学问”的传播者很难说已结成牢固的队伍。但是有件事使他们团结了起来，那就是罗伊希林之遭受迫害。

约翰·罗伊希林（1455—1522年）和在他之后的埃拉斯穆斯一样，是个个性很强的人。他钻研历史一开始就很富于戏剧性。1483年一批意大利人文主义者在罗马约翰·阿吉罗普斯的家里聚会。其中有一位新近抵达的陌生德国人，他是带着几封介绍信来见主人的。他解释说，他是来学希腊语。阿吉罗普洛斯给了他一本修昔底德的书，请他选一两页译成拉丁语。罗伊希林译得十分轻松自如，以致在场的人都惊叫说，希腊已飞越阿尔卑斯山迁到德国了。这位德国青年在意大利居住了数年，享受着几位意大利一流学者的友情。他是“新学问”的强烈的追求者，刚一回国，就立即在德国认真普及希腊语。但他更热衷于研究希伯来语，几乎可以说是他将那种古老语言介绍给欧洲人民的。他的《基础希伯来语》(De Rudimentis Hebraicis, 1506年)，把语法和词典合在一起，是这类书中最早的一种。他对该语言的兴趣超过了研究希伯来语的人。他深信希伯来语不仅是最古老，而且是最神圣的语言。上帝曾用这语言讲话。上帝不仅在希伯来原文的《旧约》中显圣，而且还通过天使和其他神圣使者，给人以保存在圣经以外的古希伯来语著作里的一种深奥智慧——为亚当、诺亚和基督教早期几位主教所理解的一种智慧。罗伊希林在他的一本令人费解的小册子《论奇妙的语言》(De Verbo Mirifico, 1494年)里阐述他那奇特的神秘通神学，该书满篇都是离奇的提法，并且从希伯来原文圣经中找来了不少异乎寻常的神秘故事。他的中心思想也许全都表明在下面这段话里：“上帝是爱；人则是希望；这两者之间的纽带就是信仰。……上帝与人结合得如此之紧密已达到无法言传的程度，以致有人性的上帝和敬上帝的人可看成是同一物。”① 该书是

69

① De Verbo Mirifico (ed. 1552), p. 71.

登载西多尼乌斯、巴鲁赫和卡普尼翁（罗伊希林）长期争论的专题论文集。

罗伊希林 54 岁时，一场大论战开始了，这场论战使德国学者逐渐分成为两个阵营和使人文主义者结成一个为捍卫自由探索而斗争的派别。

约翰·普菲费尔科恩(1469--1522 年)是犹太血统，后来改信基督教（1505 年），他作为一个改变宗教信仰者，满怀热忱地想使犹太人都信奉基督，或许是受到他的一些交往密切的科隆多明我会修士的激励而产生一种想法，认为如果没收除《旧约》以外的所有私人书籍，那么原先与他信同一宗教的人就可能听从劝告接受基督教信仰。15世纪初期犹太人就已经常遭受迫害，后来迫害日益普遍；但 15 世纪对他们来说曾是一个相对安稳的时期；他们得到帝国的庇护，逐渐允许他们在法兰克福和其他许多城市行医。[①] 但由于他们中有高利贷者而仍受到普遍的憎恨，并在每一次社会变动中表现出来。要激起这种潜在的憎恶感总是很容易的。

普菲费尔科恩于 1507—1509 年接连写了四本 批评犹 太人的书，《犹太镜》(Judenspiegel)、《犹太人自白》(Judenbeichte)、《复活节》的书(Osternbuch)、《犹太仇敌》(Judenfeind)。 他在书中建议应禁止犹太人放高利贷，应强迫他们去听讲道并没收他们的希伯来语书籍。他也许是通过几个贪污受贿的秘书，确实从马克西米利安皇帝那里弄到一道命令，授权他查抄所有这类书籍。他先在莱茵兰开始查抄，到 1509 年夏天，他去见罗伊希林请求他的帮助时，就已经没收了许多犹太人的书籍。罗伊希林不仅拒绝帮助，而且指出了这道御旨中的一些非法之处。美因茨大主教乌里尔也注意到了这道御旨是否合法的问题。他不准他的教士给予普菲费尔科恩任何协助。

① Kriegk, Deutsches Bürgerthum im Mittelalter, pp. 1 ff. 38—53.

普菲费尔科恩和多明我会的修士再次请求皇帝发布第二道和第三道命令，而后一道是至关重要的。它责成美因茨大主教亲自处理此事．他必须收集证据证明哪些是犹太书籍。他要去征询罗伊希林、维克托·冯·卡本（1422—1515年，他原是犹太教徒，后来成了基督教教士）、詹姆斯·霍赫斯特拉滕（1460—1527年，多明我会修士和科隆主教区宗教法庭法官，人文主义的劲敌）的意见，还要征询海德堡、埃尔富特、科隆和美因茨等大学的意见。他们本来就想写出自己的意见交给普菲费尔科恩，再由他呈送给皇帝。于是大主教就请罗伊希林建议皇帝考虑"销毁除旧约中的摩西《十诫》、各种预言书和《诗篇》之外的所有犹太人用书对我们的神圣宗教是否值得，是否有利？"罗伊希林的答辩到1510年11月才写好。他对这问题的考虑非常透彻，非常合理。他将犹太人的书籍分成若干类，对每一类都表示了自己的意见。《旧约》自然不属于应销毁的书籍。《犹太教法典》[①] 是不同时期犹太律法条文的一本汇集；不管什么人，如果不将其全部通读，是无法对它发表意见的；罗伊希林也仅仅读过其中的一部分；根据他读过的判断，该书似乎并没有多少与基督教义相抵触的内容，而犹太教受法律保护也是理所当然的；该书确有许多可取之处，所以不应销毁。《犹太神秘哲学》[②]，按罗伊希林的意见，是一本很珍贵的书，它使我们深信基督教的无与伦比的神力，应当妥善保存。犹太人有对《旧约》的各种不同的评论，对基督教学者正确了解犹太人非常有用，同样也不应予以销毁。他们还有一些属于他们自己宗教的训诫和教仪的书，这些书早已受到帝国法律的保护。他们有不少有关技艺和科学的书籍，只应销毁其中不是传授技术而是传授巫术的那

70

71

① 5世纪末编成，是一部犹太教口传法律汇集，其地位仅次于圣经。——译者

② 公元前已有，后因受伊斯兰教影响，13世纪流行于西班牙，宣传神秘主义、灵魂不灭。它受到犹太教正统派的排斥。——译者

一部分。最后是一些诗歌和童话，它们有些可能亵渎基督、圣母玛利亚和众使徒，理应烧毁，但须经仔细和充分的审核。他接着又说，对待犹太人的最好办法，不是烧掉他们的书，而是和他们说理和进行耐心善意的讨论。

罗伊希林的意见是孤立的，所有其他权威人士全都建议烧毁犹太人的书籍。在未能证明《旧约》被狂热的犹太人窜改之前，美因茨大学一直不愿使它遭于火焚。

罗伊希林的恰如其份和具有学者气度的答复反倒使他受到指责。随之而来的论战，令人生厌地整整持续了六年。多明我会的修士紧紧操纵论战，以致使罗伊希林这位俗界的人文主义者，不得不站出来用神学道理反驳教会中的神学家。这场论战，象所有中世纪的论战一样，进行得十分艰难辛苦，其中不乏攻击和谩骂，言辞又往往非常粗野。可是人文主义者都看到论战事关学者捍卫真正的学术以反对蒙昧主义，在争取埃拉斯穆斯来领导他们的努力失败之后，他们便联合起来一齐发动攻势。艺术家们也给予援助。在当时的一幅版画中，描写了罗伊希林坐在一辆用月桂装饰起来的车上，驶入他的出生城市普福尔茨海姆。科隆的神学家们戴着锁链走在车前；普非费尔科恩躺在地上，旁边站着一个刽子手，准备要将他斩首；市民们携同身着节日盛装的妻子等待着这位英雄；城市的乐队吹奏起凯旋歌曲向他表示欢迎；这时，一位可敬的市民将一个僧侣掷出窗外以表示他的心情。但有一幅粗木刻代表了论战的另一方，它上面刻画了普非费尔科恩正在破坏罗伊希林坐着的那张学术宝座，把罗伊希林丑化成长着两个舌头。① 然而这场论

① 有关罗伊希林论战的历史记载及其若干细节可见于伯金所编的乌尔里希·冯·胡滕作品集补遗第二卷中。详细的记述可见于：盖格尔的 Renaissance und Humanismus in Italien und Deutschland, pp. 510 ff. (Berlin, 1882, Oncken s Series)；施特劳斯的 Ulrich von Hutten: His Life and Times, pp. 100—140 (English translation by Mrs. Sturge, London, 1874)；克赖顿的 History of the Papacy from the Great Schism to the Sake of Rome, vol, vi. pp. 37 ff. (London, 1897)。

战的最突出的贡献是和乌尔里希·冯·胡滕的名字紧密相联的著名的《鄙人书翰》的发表。

第十节 《鄙人书翰》

正当这场论战叫声喧天之际（1514 年），罗伊希林已为他的学术见解收集到了一系列的论证，并以《名人书翰》的书名公开发表。[1] 这件事启发了一些年轻的人文主义者，用《鄙人书翰》这个滑稽的书名出了一册书信集，以暴露蒙昧主义者的嘴脸以及他们十足的愚蠢。该书与 15 世纪后期学术争论的关系犹如《堂吉诃德》之与中世纪骑士传奇的关系。它是涉及语法学、词源学、学位位次、乡村教士家庭生活和经院式诡辩术等问题的大杂烩。亨里库斯·沙夫斯穆利乌斯先生从罗马写信来说，他于星期五去“菲奥尼广场”餐室(Campo dei Fioni)用早餐，要了一个鸡蛋，敲开后却见其 73 中有一只鸡雏。“快，”他的同伴说，“快把它吞下去，不然老板会在帐单上开出一只鸡雏的钱。”他照办了，但忘记那一天是星期五，那天法定不准吃肉食。他不知如何是好，便去请教一位神学家。神学家叫他放心，因为蛋中的小鸡雏和水果中和干酪里的蛆虫一样，人若在斋期中吞吃了，同样也不会伤及他们的灵魂。但另一个学识相当的神学家告诉他说，干酪中的蛆和水果中的虫都应属于鱼类，任何人在斋戒日吃了都不违法，但一只胎鸡雏则又当别论——它是肉类。这位博学的奥尔图因先生虽则事事通晓，但他能消除他的疑虑和解除他良心上的不安吗？书简的作者给他们的亲爱的奥尔图因先生寄去他们多少感到有些骄傲的几首拉丁语短诗。他们

---

[1] 第二版用的书名是 Illustrium Virorum Epistolœ Hebraicœ Grœcœ, et Latinœ ad Jo. Reuchlinum; 第一版的书名是 Clarorum Virorum，等等。这些书信共 43 封，排在最前的是“当时最博学之士”埃拉斯穆斯的来信。

承认他们的诗句并不很合韵律；但认为这无关紧要。世俗诗篇的作者必须注意韵律；但他们的诗篇既然是叙述圣徒的生活和功绩，自然无须精雕细刻。书简的作者承认，他们的生活常常不是理所应当的那样；但所罗门和参孙① 也并非都完美无缺；他们身上所具有的基督的谦恭非同一般，以致不愿超越受到如此尊敬的基督的圣徒。书简中有许多中伤诗人（人文主义者）的流言蜚语。这批坏蛋对特里尔（特里夫斯）城的"神圣的外套"所发表的言论是粗野无礼的；他们说过，安放在科隆的三位国王的"神圣遗体"是三个威斯特伐利亚农民的尸骨。写信人就他们一向所不喜欢的布道彼此倾吐心怀。一个诚意不足的布道者，只能作些平淡无味的说教，既无学术上的演绎推理，也无神学上的复杂论证；他宣讲的基督和基督的救世之道简直空洞无物，奇怪的是似乎人们都很愿听他讲道，而这样的讲道理应受到禁止。书中封封书信都含沙射影地提到罗伊希林以及对他的审判，作者却又天真地表示了他们的希望和对审判结果的疑虑。有一作者悲叹说，这个恶棍很有可能最终逃脱法网，因为他听说宗教法庭法官霍赫斯特拉滕钱已耗尽，余数已不敷在罗马行贿之需；但他可望从他处获得所需之款。翻译这些书简而又不失其语言原味极为不易，因它是教会惯用语、本国方言与词汇以及中世纪蹩脚拉丁语的混合体。当然，这些书信的内容有许多是十分令人反感的：它们攻击男子的，甚至妇女的品质；但那是当时人文主义的通常特征。这些书信在采用嘲弄讥讽手法掩护罗伊希林的敌人方面，无疑是成功的，尤其是在有些蒙昧主义者还不理解讽刺文学而将这些书信看作是真正说出了与他们相一致的观点之时。英国有些托钵僧很欢迎能有一本反对罗伊希林的书，布拉班特一位多明我会修道院院长特意买了几册送给他的上司。

74

① 所罗门是古代希伯来王国国王，在他的治下国力强盛。参孙是传说中的犹太人领袖，力大无比。——译者

这些著名书简的作者并不完全为人知晓；或许是某几个人文主义者共同执笔的。一般认为它们出于埃尔富特大学人文主义者团体之笔，策划出版这册书信集而又是写得最多的人是多恩海姆的约翰·耶格尔(克罗图斯·鲁贝安努斯)。长期以来，人们认为它们的作者是乌尔里希·冯·胡滕；其中有一部分或许是出自他的手笔——有一封信肯定是他写的。这本《鄙人书翰》若与埃拉斯穆斯的《愚颂》(Encomium Moriœ of Erasmus)相比，就显得德国普通的人文主义者较之低地国家学者大为逊色。①

75

第十一节　乌尔里希·冯·胡滕

德国宗教改革时期暴风雨中的海燕乌尔里希·冯·胡滕②，出身于法兰克尼亚最古老的家族——一个凶狠残忍、无法无天、专横暴戾的贵族家庭。古老家族的热血在他的血管里奔流，这也说明了他许多冒险经历的原因之所在。他是长子，但他那虚弱的体质和病态的性情使他的父亲抱定了让他从事教士生涯的想法。在11岁上，他被送往古老的富尔达修道院，在修道中他的知识才能的早熟预示他将来定能飞黄腾达，假如他能在那里老老实实继续呆在他父亲为他选就的职业上。然而这孩子很快就发现他与教会无缘，在他对各门学科产生出浓厚兴趣时，他又发现他憎恶经院神学。他去见他的父亲，向他说明他如何讨厌教士生活的思想，请求允许他去谋取当一个学者和作家的前程。这位法兰克尼亚的老骑

---

① 《鄙人书翰》最完整的版本可见于伯金的 Ulrici Hutteni Opera 五卷本以及增补的两卷(莱比锡，1864，1869)，第一版发行于1515年，收有41封信；第二版发行于1516年，也收了41封；第三版有补充了7封信的一个附录。1517年出了有62封信的第二册，第二册的第二版再次增加了一个共有8封信的附录。

② Strauss, Ulrich von Hutten, 共两卷(第二版，莱比锡，1874)，该书由乔治·斯特奇夫人稍加删节并译成英语(伦敦，1874)。

士有他那阶级中人一样的铁石心肠。他答应乌尔里希在自己的教育上愿用多少时间都可以，但最终还得参加教会工作。在这件事情上，乌尔里希的固执己见与他父亲同出一辙，他决心逃离修道院去走他自己的生活道路。他究竟怎样逃出则无人知晓。他偶然遇到多恩海姆的约翰·耶格尔，他俩按当时德国大学生的习惯，由一所大学步行到另一所大学；他们先在科隆大学，后在埃尔富特大学同窗学习。老胡滕不管在什么方面都拒不给予儿子帮助。这个年轻大学生究竟怎样维持生活，同样也无人知晓。他的身体本来就虚弱；当他在当时极不安全的大道上长途跋涉时，至少曾两次遭到暴徒的抢劫，有一次还险遭杀害；但他那宁死也要当一名文学家的坚定意志使他坚持下来了。最后，由于亲友在他们父子间进行调停，取得了勉强的和解。亲友们说，这小伙子既然这样讨厌教会工作，那他或许会在外交事业上得到发展，父亲经劝说同意他去意大利，但条件是他应专心功读法律。乌尔里希很高兴到"新学问"的故乡去，他到了帕维亚，又设法去博洛尼亚，然而发现他对法学象对神学一样没有兴趣，于是就开始写作。现在已无必要去追述他的漂泊不定的生活。他经常得到资助；但他并不是愿意依靠别人过舒适生活的人；他始终不忘他是法兰克尼亚贵族；他脾气暴躁，——他极坏的健康状况成了谅解他的理由。

他旅居意大利所得的收获可能与路德不相上下，虽然他们的方式不同。这位宗教改革者对意大利人的，特别是对罗马人的不良风气产生了恶感。这位人文主义者思索着帝国观念的崇高伟大，他认为德国本应有的权利现已为教皇制度所剥夺。从此他就抱定这一思想不变。

他是个人文主义者和诗人，但又明显有别于他同时代的人，在他们的姓名已被人遗忘了的时候，他却必然会永远活在德国人民的记忆之中。他们可能都是优秀的学者，能够写出一部较好的拉

丁语语法，文笔也比较优美；但他是一个有追求的人。他的漂泊不定而又决非无瑕的生活，由于他那真挚的爱国精神而变得特别崇高，即使他的爱国主义有一定的限度和有些不切实际。为能在改革派皇帝领导下建立一个统一的德国，他努力工作、规划设计、进行斗争、对上奉迎和大声疾呼。他用他掌握的讥讽、谩骂、嘲笑等所有武器回击妨碍实现这一目的的一切阻力；唯一的敌人就是15世纪末的教皇制度，阻力全都隐含着它的旨意。正是教皇制度耗尽了德国的黄金，使帝国遭受奴役，它指使国家的一部分反对另一部分，向诸侯保证他们的独立图谋能够得逞。教皇制度就是他要摧毁的那个迦太基。

胡滕是个无畏的和能置人于死地的抨击能手，但他缺乏建设 77 才能。很难理解他所谓的帝国改革是指什么而言——在他眼前影影绰绰出现一座海市蜃楼，也就是他想象中的旧时代的复现。在《观察家》(Inspicientes，写于1520年)中暗示说，假如教皇制度受到蔑视，假如诸侯都保持他们本来的从属地位上，假如建立起一支强大的帝国军队并由帝国国库支付费用——军官全由骑士充当，士兵一律是农民步兵(雇佣步兵)，那么德国就会强大。想要统一德意志帝国的这种热情，我们从胡滕早期所写的《致虚构的意大利皇帝马克西米利安》(Epistola ad Maximilianum Cœsarem Italicœ fictitia)、the Vadiscus 或《罗马人的三一体》，到《观察家》的所有著作中都能看到——上述这种局面却不是靠他的那些办法所能创造出来的。他生来就是一个与人为敌的人，一个喜欢为战斗而战斗的人，对战斗从不感到厌倦，因为他的血管里不息地奔流着法兰克尼亚祖先的血液。他跟他的祖先一样，热爱各方面的自由，不论是私人生活方面的，或者是文化和宗教方面的。他和他的祖先一样，藐视安逸和奢华，憎恨贪图舒适和追逐财富的城镇市民。他认为即使是拦路抢劫的骑士也比被抢的商人高尚得多。他相信，德国如

能除掉商人和教士，就能走上正轨。抢劫者甚至都是爱国者，因为他们拦截的是运进的外国货，并保护德国的生产者使他们能得到劳动所得。

一般认为胡滕是路德的同盟者，自从路德在莱比锡辩论（1519年）中首先向罗马教皇的至高权力发难时起，他一直就是这位宗教改革家的热情赞赏者。但他不太赞成宗教改革运动向宗教领域深入发展。他几乎和教皇利奥十世完全一样地看待路德反对赎罪券的斗争。这纯粹是教士之间的无聊的争吵，他认为，凡是明智之士都应欢迎教士的自相残杀。“前不久我曾对跟我谈及这件事的一个教士说，”他写道，“‘自相残杀就会自我毁灭。’我希望我们的敌人（教士）最好能永远生活在相互倾轧之中，彼此始终争论不休。”他只是在发现路德主张信仰自由（《基督徒的自由》）和拥护德国统一反对罗马（《就改革基督教等级制致德意志民族的基督教贵族书》），才热情地（胡滕一贯热情）将自己与这位僧侣紧紧联系在一起。当我们在保存下来的版画上端详他的面容，注视他那深陷的双颊、高高的颧骨、长长的鼻子、浓浓的髭须、剃过的下颌、仿佛被头盔弄得散乱的连腮胡子和一对豪放的眼睛时，我们就能看出这是个粗鲁的法兰克尼亚贵族，他由于命运的捉弄而成为一位学者、一位人文主义者、一位爱国者和一位走自己道路的宗教改革者。

第四章　社会状况

79

第一节　城镇与贸易

如前所述，文艺复兴时期是欧洲各国人民的文化状况，同时也是社会状况的一个转化时期。当时的经济变化如此之巨大，因而如不考虑那时缓慢进行着的社会改革，对围绕宗教改革发生的许多情况就无法全面叙述。然而须要记住，倘若仅在本章所容许的 80 篇幅之内对此作一概述，实在有点冒昧。在一些国家和地区起作用的经济力量，在几十年间由于各地情况差异，发生了各种不同的变更和变化。所以，不管作什么样的概述，都会因有各种例外而具有一定的局限性。

中世纪的整个制度立足于这样一个概念之上，即土地是财富的唯一经济基础。中世纪初各国情况大抵如此，而德国尤其是这样。各个小地区的生产几乎都是自给自足，城镇的经济价值在于它将手工业者按行业结合起来，用自己的工业品交换农民运往集市的剩余农产品。但是先在各大河(各国的动脉)流域发展起来的城镇贸易正在不断扩大，逐渐发展成另一个财源；在十字军为欧洲商人打开东方市场之后，这种商业获得迅猛发展。贸易、商业和手工制造业成了城镇的命脉，重要性在迅速增长。

在中世纪，每个城镇都是一个独立的经济中心，工业和贸易的管理全都属于市政。这种情况在宗教改革前的某几个国家里已有所改变；有少数政治家已开始意识到国家贸易之重要，并采取某些措施加以推进；但在德国，主要由于它难以改变的分裂割据局面，

情况依然如旧，市政当局仍然直接掌管一切工商业。

城镇最初是在皇帝或某大领主、某个教会诸侯或教会机构的庇护下发展壮大起来的，初期的城镇官吏全都由权贵豢养而都是代表权贵的。早期官吏阶级的后裔现已成为大家熟知的城市"贵族"，他们把担任官职看作是他们那个阶级的世袭特权。市民则都被纳入通常称为"行会"的劳动者的组织里，而"行会"起初只是单纯负责管理和改善所经营的行业和负责劳动者的教育和娱乐。但这些"行会"很快就具有政治色彩。凡属于本城"行会"的劳动者都编成作战队伍，以便保卫城市的独立和安全。各"行会"有各自的作战组织、各自的战旗和各自的军械库；行会成员平时要接受使用武器的训练，并利用娱乐时间进行实战演习。"行会"因而开始要求在本城政府中分享一定的权力，在宗教改革前数十年间，德国大多数城市中由"贵族"组成的旧贵族政权已让位于比较开明的"行会"统治。与行会有关的一些主要官职不知不觉地逐渐成为少数头面人家的世袭官职，从而产生了第二"贵族"，他们的统治同样引起了广大工匠的不满。德国有少数大城市，如纽伦堡，旧式"贵族"则一直统治到宗教改革。

这些"行会"大多都充满经营活力，这种活力表现在两个方面，其一是制订他们相信能保证精湛工艺的规章制度，其二是确保他们的产品容易脱手。可以相信每个工匠都关心产品质量，个别工匠的粗制滥造被认为是丢大家的脸。因此，作为一项制度，每件产品在拿出来公开出售以前，都事先经过严格检验，并订有各种惩罚条例以防出产次品。如在不来梅，每生产出一双劣质皮鞋都要拿到本城的颈手枷① 上当众销毁。诸如此类的规章制度由民间机构制订，并且因地而异。实际上，德国城市的行政，由于当地的历史

① 古代的刑具，用木头制成，约一人高，将犯人的头与手扶在其中示众。——译者

和影响各城市的其他一些条件，形式各异。虽然所有工业中心的生产全由民间机构管理，但销售却将各个城市都纳入了象是某种统一的政策之中。销售要求城镇与城镇之间、城镇与农业地区之间有安全的交通手段和通向外国的安全口岸。销售还需要道路、桥梁以及旅途的安全。于是各城镇自行联合，并与有势力的封建贵族结盟，以创造这些有利条件。大汉萨同盟就是这样兴起的，它起源于佛兰德，然后扩展到德国北部，包括斯堪的纳维亚诸国，最后发展成为欧洲一大势力。① 德国南方一些城市之间结成的几个不太出名的同盟，同样做出了良好的贡献，它们与控制着阿尔卑斯山若干主要通道的农民联合，共同确保通往威尼斯、佛罗伦萨和热那亚等地的出口商道畅通无阻。所有这一切意味着市民和贵族之间的对立冲突——这种对立形势是经常的，而且随时都会燃起巨大的战火，从而迫使城市要保持一支部分由本城市民和部分由雇佣兵组成的城市武装。估计仅斯特拉斯堡和奥格斯堡两地合在一起就能派出一支 4 万人的战斗部队投入战场。 82

当时的贸易范围，从现代的观点看，虽属有限，但已相当辽阔。它包括现代欧洲所有国家及其近海在内。海上贸易在地中海和黑海，在波罗的海和北海海域内进行，一直伸延到法国和西班牙西海岸。北海是大渔场，守四旬斋所需的大量干鱼用近海船只和经由几条陆路运往南欧各国。毛皮、皮革和谷物来自俄国和北方诸国。西班牙、德国某些地区，主要是英国，则是羊毛出口国。英国东部各郡、德国与法国的许多城镇，特别是几个低地国家，都是羊毛加工业中心。法国北部盛产亚麻。意大利、西班牙的巴塞罗那和法国的里昂生产和纺织丝绸。东方的香料、干果和东方的丝绸与名贵的锦缎和翎毛从地中海东部诸国和岛屿运往威尼斯，然后经由 83

① Daenell, Geschichte der deutschen Hanse in der zweiten Hälfte des 14 Jahrhunderts (Leipzig, 1897).

穿过阿尔卑斯山脉的几大隘口向北运送。

许多城市的执政者以互通贸易和互设经销处的办法，尽力保护和为市民提供更多的贸易便利。德国商人在威尼斯设有宏伟的德国商号（Fondaco dei Tedeschi），在伦敦、布鲁日、卑尔根和甚至远到诺夫哥罗德，都设有汉萨同盟的经销处；一些英国人也在国外设有他们的经销处，他们能在那里安安稳稳地进行买卖。

尽管有这么多城市同盟，德国商人要冒的风险仍在国内而不是在国外。德国国内到处是独立自主的贵族，无论其领地多得一望无际，抑或仅只有城堡附近区区数百英亩，全都自比君王，有权在他的领地上为所欲为。他可以向驾着满载的货车在他领地上过往的客商任意征收过境税和关卡税。他按照惯例有权不修道路和不造桥梁而坐收地主之利。如果货车坏了一个车轴或车轮，如果货车在渡过湍急的浅滩时翻了车，土地的所有者可以对翻倒在小径上或搁浅在河两岸的货物提出要求。最大的危险来自行劫的骑士。他们甚至在通商大道上拦路行劫时仍坚持认为他们有权进行私战。他们主要靠行劫为生，用他们的话说，那是他们的“马咬下了客商的钱包”。

尽管有此种种艰难险阻，资产阶级还是在德国逐渐兴起。除84 贸易以外，他们还靠经手、征收和递送各类赎罪券款获取巨利。奥格斯堡的富格尔家族就是这样发家致富的。钱又很快生出钱来。在中世纪大部分时间里，除了意大利北部的意大利商人或犹太人以外，还没有放债取息之事。教会一向禁止所谓的放高利贷。然而却正是教士首先干出他们自己所谴责的罪恶勾当。宗教机构中的人员起初放的债务，利率是7%到12%，这在当时尚称公允。这种放债风后来逐渐扩展到富有的俗界中人，他们并不满足于那种尚属适度的利率，同时我们还看到塞巴斯蒂安·布兰德所痛斥的那种“信基督教的犹太人”，他们成了比之他们效仿的以色列富翁

更要坏的压迫者。

可是当地理上的发现使世界贸易成为可能之后，随着财富分配的演变，社会状况也发生了巨大的变化。

第二节　地理发现和世界贸易的兴起

从 15 世纪初起，就已作出一个又一个的地理发现。我们或许可以说，热那亚的水手驶抵亚速尔群岛和马德拉群岛，开创了这个新时代。休达总督，葡萄牙人东·亨里克，多次组织远航贸易并发现了非洲海岸。他的船队由葡萄牙人、威尼斯人和热那亚人当任船长。自 1426 年起他一次次地派出探险队，到 1460 年他去世时，踏勘非洲海岸远及几内亚。后来，他的同胞继续了他的事业。早在 1480 年就从几内亚贩卖奴隶、黄金和象牙；1484 年抵达刚果；1486 年葡萄牙的船队在巴塞洛缪·迪亚士的率领下绕过了好望角。就在这时候，一个新的原因推动了接连不断的远航考察。土耳其势 85 力崛起于欧洲东部，摧毁了黑海沿岸的商业殖民地和设在那里的经销处；君士坦丁堡的陷落切断了多瑙河流域的水路交通；威尼斯垄断了与埃及和叙利亚的贸易，这是东方货物运到欧洲唯一尚存的渠道。当时商业上的重大问题是如何能与东方直接贸易。正是这一目的促使了那些熟悉冰岛情况的布里斯托尔的船长们想到，如果他们按照挪威人因袭相传的老习惯，或许能够找到一条经由北大西洋通到东方的航道；同样的目的驱使了哥伦布横渡中大西洋去寻找巴哈马群岛和美洲大陆；也是这个目的使得比较幸运的葡萄牙人绕过了好望角。年轻的瓦斯科·达·伽马是第一个取得成功的人。他在绕过好望角之后沿非洲东岸向北航行驶抵蒙巴萨，继而又大胆地横渡印度洋到达当时欧洲各国梦寐以求的印度繁华商业中心卡利卡特。世界贸易既已有可能，人们便纷纷成立

贸易公司。因为贸易公司需要拥有远比个体商人充足得多的资本，所以它的成立便使中世纪商业城市中的行会组织黯然失色，信誉丧尽，以至于最终彻底瓦解。商业和工业的资本化达到了空前未有的程度。资本家韦尔塞一家实力雄厚，其经销处遍及罗马、米兰、热那亚和里昂等地，并利用他们在安特卫普、里斯本和马德拉群岛的商行经营获利极厚的东方贸易。他们甚至企图在新大陆上的委内瑞拉建立一个德国殖民地，但未成功。奥格斯堡另一家姓富格尔的，染指各种贸易，但特别对采矿业感到兴趣。据说，德国境内的图林根、卡林西亚和蒂罗尔，以及境外的匈牙利和西班牙的许多矿山，几乎全部掌握在他们手里。这个家族的资本在1546年时估计约为6300万古尔敦。财富如此的猛增似乎并不仅仅局限于少数几个幸运者。大贸易公司的大多数股东情况都是如此。冯·贝措尔德以"某奥格斯堡人"为例说，他在一个商业公司投资500古尔敦，七年后获利24500古尔敦。富商成了政、教诸侯的对立面，他们的存在和实力打乱了旧的社会关系。这些富商聚居的城镇在错综复杂的国家关系中产生新的巨大影响，至今仍能毫不夸大地说，如果德国的政治前途掌握在世俗诸侯手中，德国的社会情况最后肯定将被市民阶级所左右。

86

第三节 财富猛增和奢侈生活

修道院久已弃之于不顾的文化终于在城镇发展起来。我们已经看到，城镇是德国人文主义和"新学问"的中心。德国文艺复兴运动中的许多艺术家都居住在城镇，他们的主要赞助者是富有的市民。富商出资帮助建造大教堂；兴建规模宏伟的商馆，其中设有贮存货物仓库、交易大厅和供本城市商人商谈市场行情的会议室；建造大会堂或公共会堂以供城市显贵举行盛大舞会、宴会和各种

各样的娱乐活动；建造显示本城荣誉的高塔，表现出他们对自己城市的爱心。他们大造豪华的私人宅邸。伊尼埃斯·西尔维乌斯告诉我们，他在纽伦堡见到许多可与王宫媲美的市民宅邸，苏格兰王的住所还不及纽伦堡一个二等市民宅邸富丽堂皇。他们家里用的是金银餐具和昂贵的威尼斯玻璃器皿；家具都饰以精细的木雕；墙上的装饰的是名贵的挂毯、油画和版画；会客室或房间里陈设着各种稀世珍品。积聚如此众多财富的城镇既不人口稠密，也不强大有力。它们不能与意大利城市共和国相比，意大利的城镇统辖着大片领土；德国帝国城市属有的土地寥寥无几。它们也不能以尼德兰大城市的人口众多来自我炫耀。据说，15 世纪中叶纽伦堡的人口仅 2 万有余。斯特拉斯堡还要少些。美因河畔的法兰克福在 1440 年人口仅约 1 万。[①] 居民数在宗教改革前的几十年中约计增长了 50%。但是在 16 世纪初各大城镇的坚固的城垣、美观的建筑和雄伟的高塔给人留下深刻的印象。 87

然而，所有这一切都有其另一面。德国的富有市民和贵族往往缺乏个人的“舒适安逸”和个人的讲究——这远不如意大利、尼德兰和法国的相应阶级。城镇如果说有排水设施，那也是极差的；街道很少铺有砖石，几乎到处是泥泞和污物，简直寸步难行；垃圾从窗口往外倾倒；成群的猪猡是最常见的清道夫。财富猛增主要表现在生活上的各种荒淫无度。传道士、经济学家和讽刺作家一致抨击德国富有市民和贵族的生活奢侈、男女的奇装艳服和他们的饕餮与狂饮的恶习。我们从汉斯·冯·施魏尼欣的著作中了解到，贵族经常自夸他们的仆从中有人可以把所有的对手灌醉，也很少见到贵族不在竞赛酒量的。[②] 财力雄厚、文化发达和艺术繁荣的 88

① 这些数字均摘自于 F. 冯·贝措尔德博士 (Geschichte der deutschen Reformation, Berlin, 1890, p. 36)。在 Chron. Episc. Hildesheim. 提到一次鼠疫蔓延，仅仅纽伦堡一地就死亡 1 万人时，应当包括该城所属地区在内。

② Hans von Schweinichen, i. 185.

纽伦堡城专有一辆公共马车，每个夜晚驶经各条街道，将醉卧污物中的市民载送回家。《齐默尔家族史》叙述说，在松讷贝格的安德鲁伯爵的城堡里，有一次节日狂欢舞会刚刚结束，大家喝干了"祝晚安酒"，当即有一位宾客到狗舍去拎了几桶或干或稀的狗食到舞会厅来。家史又说，那些老爷和夫人从桶里捞出狗食互相投掷，以"损坏对方的衣服和舞会大厅"取乐。① 在男女关系方面，盛行一种似乎是淫佚的风气，最足以说明这一问题的是公共浴室，在那里因是男女同浴而引人瞩目，于是成了阿尔贝特·度勒和当时其他一些画家写作裸体的"人体写生画课堂"。② 在宗教改革以前的几十年里，德国贵族和富有市民的言谈举止非常粗鲁，这在现在任何一国的下层阶级眼里，都认为是有失体面的。③

工业的逐步资本化渐渐地削弱着城市里旧有的"行会"组织；商业的扩大，特别是由于发现了通往东方市场的新航路，而使对外贸易的中心由威尼斯转到安特卫普以及，也是最重要的，经营世界贸易要有巨额资本的规模宏大的商业公司的兴起，所有这一切都使"行会"黯然失色和最后使其彻底瓦解。这一个资产阶级的崛起和它的力量造成贫富分化和创造出了一个前所未闻的城市无产阶级，它的队伍由于有农村中得不到满足和破产了的农民源源流入而不断扩大。在16世纪前25年的城市生活中，道德败坏达到了极点，从而大大加剧了富有市民和贫苦工人原已不断增长的恶感。市民们的耀富摆阔加大了商人和贵族之间固有的猜忌。商人阶级内

89

① Zimmerische Chronik, ii 68,69.

② Ephrussi, Les Bains des Femmes d' Albert Dürer (Nürnberg, no date).

③ 现今在英国圣公会或罗马天主教会的作家中，评述表现在路德著作中的他的"粗鲁"已成为一种时髦。有人会问这些作家，他们是否读过《齐默尔家族史》，他们对16世纪的忏悔节诙谐嬉戏和运货车是否有所了解，他们是否了解人文主义者托马斯·穆尔纳和倍倍尔；尤其是他们是否听说过讲述他人的小缺点和自己的大错误的寓言故事？

部的普遍仇视是那个时代的明显特征。"他们抬高物价，制造饥饿，杀害穷人，"是当时的老生常谈。象乌尔里希·冯·胡滕这样的人之所以愿为骑士的抢劫行为辩护，是因为他们袭击的是商人，而商人，按他的说法，正在毁灭德国。但随着商人阶级的发展壮大，他们居住的城市也繁荣起来了。

第四节　农民的状况

德国农民的状况也需稍加叙述。从事农业的人一般都是每个村社中最稳定的成分，但他们并不能免受当时经济变化的影响。在德国的农民中早就播下了革命的种子，自14世纪中叶至16世纪初，中南欧各地接连爆发农民起义。然而很难确切叙述德国农民的境遇。贵族和市民的社会状况已有许多历史学家作了记述。他们的生活方式在文学和考古学中留有相当多的蛛丝马迹；但农民的家屋和农具早已毁坏，史书又极少涉及"乡下人"所属的世界，除 90 非某一地区的农民起义或农民战争的悲剧硬将他们推入史册。然而我们的主要困难多半不在于缺乏文字资料（因为只要我们努力寻找，总还是可以找到的），而是许多史料的记载不仅不尽相同，而且甚至是相互矛盾的。当时有一些作家屈尊描写过农民阶级的状况。现在已经发现了许多当时用来调整农村村社生活的《习惯法》(Weisthümer)，并做了仔细的校订；① 一些民谣反映了农民旧时的生活和习惯；许多忏悔节演的诙谐嬉戏或狂欢节粗俗闹剧中都有不少农民场面；阿尔贝特·度勒以及当时其他许多艺术家都曾一

---

① 这些《习惯法》中最完整的一个藏本共有七卷。一至四卷由J. 格里姆，五至七卷由 R. 施勒埃德、戈廷根于 1840—1842、1866、1869、1878 年校订。许多重要内容由阿尔温·舒尔茨摘录在他的 Deutsches Leben im 14 und 15 Jahrhundert, Vienna, 1892, pp. 145—178 (Grosse Ausgabe)。

次又一次地描绘过农民、农民的住房及庭院、农民的村落和农民的日常生活。我们能够大致重现旧时代农民的生活和生活环境。但须记得，德国农民生活并非仅仅由于地区不同，而且也由于同地区和同时代的不同的领主而有很大差别；因为农民依附于其领主如此之深，以致领主的性格对农民的状况有极大影响。

农村中没有手工业者。农民都自给自足，不与其他阶级发生关系。这是普遍的现象。他们将他们地里的产品和家畜送往最近的城镇市场上去出售，然后从那里买回他们生活和生产所需的物品。

他们居住的村落防护设施非常简陋；有时在一群农舍周围筑一道墙，但通常都是用木桩加树枝围的一道结实的篱笆而已。有一个大门作为村落的入口，大门可以上锁。篱笆外侧有一条环绕它的深沟，上架一扇“可以下放的门”或一座吊桥。在篱笆内侧群屋之中一般都有一座小教堂和一家小酒馆，这可能是一所房子，也可能是一间屋子，村议事会和审判全都是在那里举行。屋前立一根粗大的木桩，罪犯被绑在上面遭受鞭打；离木桩不远，通常还置有足枷①，有时则是一具绞架，比较少见的是竖立一根大高杆和安放一具中世纪施行野蛮刑罚“车裂”用的刑车。

91

农舍都是用木材作梁柱，以土坯垒墙，稻草铺顶；烟囱是木制的，外面糊上一层粘土。牲口、燃料、饲料和全家人都遮盖在一个大屋顶下。盖房和修房用的木料都是遵照《习惯法》的规定从森林中砍伐来的，农民可以到森林中收集落枝当柴烧，妇女管集拢和往家运送，男人则负责将其劈开并码到房檐下。任何违法毁林事件都要受到严惩（《习惯法》中规定，未经许可私自砍倒一棵树木者斩）；移动土地界标也要同样论处，因为树木和土地都是非

① 一种木制的框架形刑具，开有洞孔，做坏事的人坐在该木枷后面的矮凳上双脚锁在木枷的洞孔中。——译者

常宝贵的。

大多数农舍都带有一个用篱笆围圈起来的小庭园，在那里栽种卷心菜、各类绿色蔬菜和莴苣；小葱头、欧芹和豌豆；罂粟、大蒜和大麻；苹果、李子和（主要在德国南方）葡萄；以及其他一些植物，它们在德国中世纪时的名称我在这里就不一一译成英语了。园子里还有蜂箱，鸽子窝一般都在前院。

农民穿的内衣是羊毛制的，外衣则是亚麻织物——男子腰间束一条皮带，上面挂一柄剑，因为他们无论到哪里都需要有防身武器。他们的家具无非是一张桌子、几个三条腿的凳子和一两个箱子。几个粗制的炊具挂在墙上，椽子上挂的是干肉、干果和一篮篮谷物。酒杯都是粗陶器；我们还了解到，桌布和盖布按习惯至少一年洗一次。他们日常的食物是“粗劣的面包、燕麦片粥和熬蔬菜； 92 他们喝的是白水和乳精。”家畜有马、牛、山羊、绵羊、猪和母鸡。①

村民们从自己当中推选出四人组成村长老会议（Bauernmeister）负责处理全村村务。他们仲裁各种争议，调解各种纠纷，合理摊派各种税款和劳役。他们没有司法或行政大权；这些权力属于领主或他指定的代理人。该官员坐在审判室听审、宣判和行使处以中世纪的“活埋和绞刑”的一切权力。中世纪所有各种荒谬可笑和残忍可怕刑罚的名目都由他掌握。正是他下令将骂人的婆娘押去绕教堂游街三圈，边走边受邻居的嘲弄揶揄；也是他将稍

① 中世纪（1470或1471年）民歌的一个饶有兴趣的藏本由冯·迈尔·贝岑题名为 Liederbuch der Clara Hätzlerin（奎德林堡和莱比锡，1840），其中第67首（259页）叙述一个农民的婚礼和告诉我们一对新人互送什么“嫁奁”。新郎，贝茨或巴托洛缪·迈尔，送给他的新娘是已种上亚麻的一英亩（juchart）土地、八蒲式耳燕麦、两只绵羊、一只公鸡和十四只母鸡，还有不太多的钱（fünff pfunt pfenning）；而梅茨·诺东，这位新娘，带到夫家来的是两箱蜂、一匹母马、一只山羊、一头牛犊、一条暗褐色的乳牛和一口小猪。或许还值得指出的是，按照德国在中世纪几乎普遍的风俗习惯，不管教会的命令和威胁，婚礼实际由新娘的父亲询问两个年轻人，他们是否愿结为夫妇，然后由他们俩亲自当众互相作出许诺。在婚礼之后的次日清晨，已完了婚的这一对新人才到教堂去请教士为已完成的婚姻祝福。

稍触犯森林法的不幸的烧炭人赤着脚受足枷刑，再用慢火烧烤双足，直到脚底板烧焦为止；又是他下令将砍倒树木的人斩首和将杀人犯车裂。他查看实物地租是否收齐。他监督领主土地上的耕作、播种、收割等强制劳役，指挥给城堡砍伐什么木材、开挖什么沟渠和整修什么道路等事宜。他监视农民是否偷喝了领主葡萄园中所产的葡萄酒和喝了多少；监视农民是不是在领主的磨坊碾磨谷物和是不是在庄园面包房烘烤面包。领主的代理人还向死亡农民强行索取两件最值钱的动产，此即所谓令人憎恨的"遗产税"。他的权力没有限度。当然，这些权力，根据《习惯法》，都应按照常规行使；在德国某些地区，无定期的"强制劳役"已经规定为每年十二天，在另外一些地区则已改为缴付一定的金额代替劳役。

这里对农民生活的描述全都是取自《习惯法》，因为可以立刻看到，这与其说是反映了16世纪初的真实情况，或许还不如说是勾画出了一幅"金色的往昔图"。它说明，如果没有领主无休止的强征暴敛和全国比比皆是的一伙伙彪形暴徒不断的抢劫，如果没有成群的兵勇，在抢走他们的牛，杀了他们的猪，侮辱了他们的妻女之后，觉得再也没有什么可以掠取，便放一把火将房子烧毁的话，农民的生活虽然十分清苦，但尚可勉强糊口。

农民们有自己的娱乐，即使并不总是很体面。每逢宗教节日，而这种节日是很多的，农民早晨去教堂听弥撒，之后在菩提树下或村边空地上叙谈村事，午后在他们最喜爱的享乐中消磨时光——在小酒馆里吃喝和在村里的草地上跳舞。在一首鲜为人知的诗里，汉斯·萨克斯描写了如下的景情：少女们和吹笛人等待在跳舞的场地上，村男和村妇在小酒馆中吃牛犊的头、肚、肝，吃黑布丁和烧猪肉，喝乳清和乡村的酸葡萄酒，直到有人醉倒在板凳下；酒馆里人们挤来挤去，东凑西合，推推搡搡，你喊我叫，大声歌唱，以致任谁说话都听不清楚。这时有三个年轻人来到跳舞场地，他们的

情人都各给他们准备了一顶花冠，跳舞至此开始了。其他对对情侣陆续参加，最后有十六双脚同时在跳动。处处是粗野的戏谑打诮、弄姿作态和亲吻拥抱。男子带着他们的舞伴飞样地打转和使她们不停旋转，或者抓住她们的腰部尽力将她们往高抛掷；而他们自己则不断飞身跳跃和不顾一切地向前伸展两脚，以致汉斯·萨克斯认为他们都会摔倒。 94

冬季的消遣围绕着纺绩房进行。因为在德国大部分农村，年轻的妇女冬季夜晚都习惯于拿上她们的羊毛和亚麻、纺线杆和纺锤，其中有些是她们祖辈留下的传家宝，所以装饰得很好看，纷纷集中到磨坊的一间大房间，或到村里的小酒店，或到邻居家里去纺羊毛、搓麻线，度过整个晚间。年轻的小伙子们也跟踪而至，他们说他们是来给姑娘们摘除衣服上的毛绒；他们手拿一杯清水，那是他们捻取毛绒时沾湿手指用的；他们还唱歌和朗诵以娱纺绩姑娘。纺绩完毕，就立即跳舞。在节日的夜晚，特别是在狂欢节的夜晚，小伙子们都请自己的心上人吃夜宵和跳舞；之后，替她们拿着纺线杆和纺锤，护送她们回家。① 德国所有古老的民间情歌无不都涉及农民的这种求爱，如果说大多数古老民歌都来自于纺绩房中的歌唱，也并不过份。

以上这些叙述只适用于德国中部和南部的农民。在北方和东北地区，那里的农业人口大多数是被他们的征服者降为农奴的斯拉夫人的后代，所以无法与较好的地区相比。

第五节 早期的社会起义

95

一个多世纪以来，在日耳曼血统的农民中曾发生过多次起义，有的成功，有的失败。革命的导火线并不是埋藏在农奴境遇最坏

① Barack, Zeitschrift für deutsche Culturgeschichte, iv. (1859) 36 ff.

的地方，而是在生活上尚称安乐自在从而能容许人思考问题以及自由已经在望的区域。在试图弄清16世纪初就已十分明显的长期骚动不安的原因以前，先了解一下早期的农民起义，也许是可取的。

第一次成功的农民大暴动是瑞士四个森林州的民众发动的争取自由的斗争。他们用以推翻欧洲骑士制度的武器，只不过是他们将大镰刀捆绑在登山杖上做成的粗笨的长矛而已，这类武器至今在巴塞尔和康斯坦茨的历史博物馆中尚可见到。他们证明了，如果一对一地作战，农民与贵族完全不相上下。已经出现了自由的农民士兵。这些自由农民在1499年以前并未完全脱离神圣罗马帝国。直到1648年他们在形式上仍与帝国保持着联系。神圣罗马帝国的皇帝依然是他们的君主。然而他们是他的自由农民，可以为了共同防御和保卫自身的权利而相互结盟。其他一些州和邻近城市也相继加入，"瑞士同盟"打的旗帜为红底白十字，提的口号是"一人为大家，大家为一人"，它后来演变成为欧洲的一个新国家。于下一个世纪(1424—1471年)，拉蒂亚阿尔卑斯[①]的农民也赢得了自由，组成了一个虽独立于瑞士，但又与它相类似的同盟。它也就是所谓的"格劳宾特同盟"。

这几个农民共和国由于有高山作屏障而壮大起来，它们的榜样启发了欧洲南部和西南部的德国农民大众，他们的领导者在民众的事业失败之后，在阿尔卑斯山山谷中找到了一个避难所，并在那里制订如何能使自己的追随者获得解放的新方案。我们有足够96的证据证明，在整个15世纪和16世纪初瑞士在德国城乡各地享有很高声望。[②]

① 指瑞士东南部和意大利北部地区。——译者

② Droysen, Geschichte der preussischen Politik, II. i. p. 309 ff. (5 vols., Berlin, 1855—1886); Boos, Thomas und Felix Platter (Leipsic, 1876), p. 21.

然而作为中世纪末的一个特征的社会骚乱和民众的造反，现在一般都确切地称之为农民暴动，但这名称有掩盖其真实性质的倾向。正确地说，它们是穷人反抗富人、债务人反抗债权人、法律上无权的人或一无所有的人反抗受到现存法律保护的人的起义，参加者除了乡村的农民以外也还有城镇的贫民。起义经常先由农民开始，然后才有城镇居民参加；但情况并不完全都是如此。有时城市首先聚众闹事，农民随之加入。还有不少情况是那些比较穷的贵族暗中或公开同情和支持这类暴动。他们曾不止一次地领导叛乱，并站在斗争的最前列。正是贫穷贵族与农民的联盟才使波希米亚的起义获得了成功。

还须记得，自 14 世纪末到 16 世纪初，不论造反提出的要求和口号会是多么不同，但总是可以时时听到对教士（the pfaffen）的憎恨之声；由于犹太人和教士常是连在一起受到公众的指责，可以得出结论说，产生仇恨的原因与其说是出于轻视宗教的思想感情，还不如说是出于教士敲榨勒索的沉重压迫。大小什一税，再加上征收手段的恶劣，是难以容忍的负担。“教士，”一位英国作家说，“对谷物、草地、牧场、牧草、木材、马驹、羔羊、鹅和小鸡等所有这一切，都要十中取一。除此之外，还要收取十分之一的羊毛、牛奶、蜂蜜、蜂蜡、干酪、黄油以及每一个仆人的十分之一的工薪：他们追逐私利已无孔不入，以致要穷人的妻子奉献给他们每个鸡蛋的十分之一，97
否则她就不准参加复活节并以异教徒论处。”事实上，许多什一税，虽以教会名义征收，但并不全部落入教士腰包，而是被封建主夺走而增加了他的收益。可是，民众并未觉得有何不同，不论是封建主的也不论是教士的应得的权益都被看作是一种无法忍受的压迫制度。而且，教士贪得无厌的掠夺远远超出了征收什一税的范围。“我认为，”一位西班牙人士说道，“除非靠花钱，否则我们从教士那里是什么也得不到的；施洗礼要钱，见主教要钱，主持婚礼要钱，接

受忏悔要钱——不，甚至连临终前施涂油礼没有钱都不行！不给钱，他们不敲钟；不给钱，不能在教堂下葬；因此，天堂的大门似乎把无钱者全都关在了门外。富人葬在教堂内，穷人埋在教堂墓地上。富人可与近亲结婚，而穷人是不准的，那怕他要为她殉情也罢。富人可在四旬斋日吃肉，而穷人则不允，即使鱼价也许十分高昂也不例外。富人能够很容易获得大量赎罪券，而穷人则连一张也得不到，因为他付不起钱。"①

尽管有对教士的这种仇恨，但是我们仍然可以看到，几乎每次暴动无不充满强烈的宗教感情，其中甚至还掺杂着某些糊涂想法，以为只要将教士逐出国土，就能在世上建立上帝的王国。这种宗教派别从英国的洛拉德运动和波希米亚的塔波尔运动中吸收了一定的力量，但自1476年起它就具有明显的德国特征。它与几乎可以称作为"朝圣风"之间的联系、对圣母马利亚的强烈的崇拜以及要求某些革命运动的参加者反复诵读主祷文和万福马利亚等祈祷文的训诫，似乎使人得出结论：作为15世纪后半叶一个显著特征的狂热异端信仰的复苏应被看作是企图创立一个不受各种教士和僧侣控制的群众性宗教。

98

1391年，当邻近的农民和城中许多市民奋起反抗犹太人的重利盘剥并要求驱逐他们时，在哥达暴发了第一次民众大起义，这是一次借债人反抗放高利贷者的暴动，但最终受到大多数市民的镇压。从那时起直到1470年，在德国许多地方，由于相同或相似的原因—犹太人、教士或贵族的敲榨勒索，多次发生过类似的起义。1431—1432这一年间，一个胡司派的大宣传席卷整个欧洲。胡司派的宣言书如潮水般地涌入各国，其使者也不断来往于各国。保罗·克拉瓦被派往苏格兰，与他相类似的其他一些人则

① 此段引文摘自西博姆的 The Era of the Protestant Revolution, pp. 57, 58(London, 1875)。

被派往西班牙、尼德兰和东普鲁士。他们宣教的内容中有，旧约的律法没有提到基督教会应缴什一税，基督教徒缴纳此税起初都是自愿贡献——这是一种特别能使德国农民接受的说法。这时候，整个德国都已知道，受一些小贵族训练和领导的波希米亚农民在两次著名的战役中击溃皇帝亲自率领的帝国军队和攻入了德国。史书记载，城乡统治阶级在他们认识到这种宣传已激起强烈情绪之后，无不忧心忡忡。胡司派有关什一税的说法后来在大多数农民纲领中都有反映。

对农民起义又一有力的推动是勃艮第的大胆查理的悲剧性命运。查理是典型的封建专制君主。15世纪的德国诸侯，象他们的后裔在17世纪对待路易一样地尊敬和效法他。普通老百姓把他看作是典型的封建暴君。他们对他的傲慢、他的报复心和他压迫 99 穷人所产生的恶劣印象在那时的民歌中表露出来。他们甚至把他看作当时必然出现的一个反基督教者，在他死于南锡(1477年)以后几年里，许多人仍相信他还活着而在漫长的朝圣路上替他赎罪。

人们都相信他夸口说过天地间只有三位统治者——天上的上帝、地狱的撒旦和地上他自己——当这位君主竟在格兰森战败，在莫拉特被击溃，在南锡溃败后被杀，而且是被瑞士农民杀死时，人们欣喜若狂，欢跃不已，便都相信农民完全能够接管全世界。①

第六节　汉斯·贝姆的宗教社会主义

在这个值得纪念的勃艮第战争的最后几年中，在这德国的中

① 见利林克龙的 Die historischen Volkslieder der Deutschen vom dreizehnten bis zum sechzehnten Jahrhundert, ii. No. 146 (Leipzig, 1865—1869); 并参考第131，132，133，136，137，138—147页。埃尔富特的牧师康拉德·施托勒从"教士、教会和世俗大学生、商人、市民、农民、流浪者、骑士和其他各种人等"中尽力收集了许多方面的资料，编撰了一本 Thuringian Chronicle 作为 Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart 的第33卷。该书与那些民歌同样如实地反映了当时的各种意见和看法，也包括了前面有关查理的说法；参看 pp. 61 ff。

心，即在施佩萨尔特山和陶贝尔河谷之间的偏僻的山谷里，以阿沙芬堡、维尔茨堡和克赖尔斯海姆三个城镇为三个点的一个三角形地区内，爆发了一个奇怪的运动。有一位青年，名叫汉斯·贝姆（贝海姆、贝哈埃姆），他属于比农民还低的一个阶级。他到处流浪，赶各个乡村的喜庆节和教会的啤酒节，为跳舞者敲击小鼓、吹奏杜德尔萨克（粗制风笛）或高声歌唱。有一次他忽然受一个流浪的方济各会修士讲道的启发，悟出了神灵之道。他没有受过任何教育。他甚至连《使徒信经》都不知道。他梦见圣母马利亚，穿着一身白色衣服，走到他面前，叫他去当传道士，许诺以后给予他各种启示，后来他也确乎屡屡得到。他的家在陶贝尔河谷中的黑尔姆施塔特村；他所知道的最神圣的场所就是位于陶贝尔河边上尼克拉斯豪森小村中一所供奉马利亚的礼拜堂。这礼拜堂虽小，但有权为人赎罪，而且又是个小型朝圣地。汉斯·贝姆于四旬斋期间的一个星期日（1476 年 3 月 24 日）突然来到该礼拜堂，当着一大群人的面庄严地烧掉了他那粗制的小鼓和风笛，声称他在此之前参与了村民们的犯罪和他们的浮华虚荣，今后他要做一个宣扬圣恩的传道者。他原是个在生活上无可指责的少年，他的性格使他的话语很有说服力。他叙述他所见的显圣，村民全都相信了他。那时正是"朝圣风"刮遍整个欧洲的时期，朝圣者将这位先知的新闻传向四面八方。顿时就有大群大群的人从附近山谷赶来听他讲道。他的名声传到了更远的地方，史书上说，有时候来听他讲道的竟达两三万人之多。他的讲坛仅是一只倒置的大木桶，或是某个农家的窗台，再不就是大树上的一根粗枝。他使他的听众相信，世界上最神圣的，甚至比罗马更要神圣得多的地方，就是尼克拉斯豪森村中供奉圣母的礼拜堂，还说真正的宗教信仰就是尊奉圣母马利亚。他谴责所有教士的无限度的勒索，说他们比犹太人还要坏；他们可能暂时有所悔悟，但他们一旦回到他们的同伙中来，便立刻

故态复萌。他奚落皇帝，说他是支持一大帮卑鄙无耻的诸侯、君主、税吏和穷人的其他许多压迫者的大恶棍。他嘲笑教皇。他否认有“炼狱”，说好人直接升入天堂，坏人则下地狱。他声称，每个诸侯，甚至连皇帝在内，都要象穷人那样靠劳动为生的时刻正在到来。他肯定地说，任何一种捐税都是邪恶的，所以不应缴纳；鱼、猎物和草地统统都是公共财产；人人都是同胞兄弟，应当同样分享。他的讲道刚一结束，众信徒便都跪倒在这位“青年圣徒”的周围，他为他们祝福，以上帝的名义宽恕他们的罪过。随后，人群向他蜂拥而来，扯他的衣服，想得到它上面的一块碎布，带回家去当作圣物朝拜。尼克拉斯豪森村的礼拜堂，由于有千千万万朝圣者的贡奉而富裕起来了。 101

教俗当局起先对他并不十分在意。有少数诸侯和城市（如纽伦堡）禁止其臣民到尼克拉斯豪森村去；但并未触动这位先知本人。他最终认为他的言论应当付诸行动。在一个礼拜天，他要求他的追随者于下个礼拜天来见他，要带上剑，而让他们的妻儿留在家里不要出来。维尔茨堡主教听到这个消息后，当即派出三十四人的一队骑兵将他抓了起来，撂在马背上押解到距维尔茨堡不远的主教城堡费劳恩贝格。他的追随者只得听任他被捕，他们似乎给吓糊涂了。在一两天内，他们恢复了勇气，并受到一个眼见显圣的老年农民的鼓动，在四个法兰克尼亚骑士的率领下向费劳恩贝格进军，并包围了它。他们希望它的城墙会象耶利哥的城墙那样倾塌下来；他们的希望并未实现，在那里呆了几天之后就逐渐散去。至于汉斯本人，经过拷问，被判作异教徒烧死。他临死前还唱了一首歌颂圣母马利亚的民间赞美诗。

他的死并未终止他的追随者的信念。不顾严格的禁令，到那里去朝圣的人依然络绎不绝，贡奉堆积如山。附近一个骑士抢劫了这个小礼拜堂，席卷财宝而去，但又被他的邻人强行瓜分。朝圣 102

一直继续到教会当局为了消灭这一运动而撤了那里教士的职，拆掉了该所礼拜堂为止。

平民、农民和手艺人都深深怀念汉斯·贝姆；因为维尔茨堡和邻近城镇的下层阶级都成了这运动的追随者。一个纯粹是德国人的宗教社会运动已经形成，而且注定不会很快消失。汉斯·贝姆讲道的影响几乎在所有继之而起的农民和手艺人的起义中表现出来。[①] 甚至塞巴斯蒂安·布兰德将尼克拉斯豪森的朝圣者当作那些不满足于从旧约和新约中得到启示而迫切想要寻找一个他们自己的特殊先知。尼克拉斯豪森的朝圣盛况靠了利林克龙付印在他的集子中的一首很长的民歌始终铭刻在民众的记忆之中。[②]

从这时起，农民和贫苦市民肩并肩地奋起反抗城乡统治势力的民众起义一直带有强烈的宗教色彩。

在康茨坦茨湖东北的肯普滕修道院院长领地上的农民，已有103 整整两代始终坚持反对当局对待他的办法（1420—1490年）。他们在1491—1492年公开揭竿起义。起先这是一次纯粹的农民暴动，原因在于他们的领主对他们提出了许多不符合«农村习惯法汇编»中明确规定的传统习惯的要求；但后来肯普滕城中的下层阶级与暴动者携起了手来。然而这次暴动仍然明显有与汉斯·伯姆运动激起的强烈的宗教感情相似的痕迹。暴动被镇压下去了，逃脱的领导者都跑到瑞士避难。

① 对这运动最完美的叙述可见于收入 Archiv des historischen Vereins von Unterfranken und Aschaffenburg, XIV. iii. 1 的一篇文章，其中详细收集了汉斯·贝姆的言论。牧师康拉德·施托勒的 Chronicle 也很有价值，该书刊印在"斯图加特文学协会文库"(Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart,xxxiii.)中。在乌尔曼的 Reformers before the Reformation（英译本）i. 377 ff. 中也有一份官方目录。

② Die historischen Volkslieder der Deutschen vom 13 bis 16 Jahrhundert, ii. No. 148,

第七节 “鞋会”① 起义

1493 年在阿尔萨斯爆发了很广泛的社会起义，农民得到了一些城镇的支持；提出废除帝国法庭及教会法庭、缩减教产、夺取靠高利贷发家的犹太人的财物和抑制教士权力等要求。德国人有一句谚语：“穷人必须用带子扎牢他的鞋。”“扎带的鞋”（Bundschuh）也就是穷人穿的鞋，成了这次和以后几次社会起义的标志，他们的口号是：“上帝的公道至上。”这次起义虽然很早就被人出卖，但却不乏杰出的领导人。其中之一就是施勒特施塔特市长汉斯·乌尔曼，由于他认定他和他的同志所提出的要求是正义的和预言他们定将取得胜利而被送上断头台。

1501 年，肯普滕及其邻近地区的农民再次举义，并又有穷苦市民参加。下一年，即 1502 年，又策划了一次起义，以施佩耶尔附近的翁特格罗姆巴赫村为起义指挥中心；这次起义沿内卡河和莱茵河谷地一直蔓延到阿尔萨斯。“鞋会”的义旗又重新高高飘扬。它用一幅蓝绸制成，正中有一个白十字，这是瑞士的象征。义旗上饰有基督十字架受难图，一旁为一只扎带的农鞋，另一旁跪着一个 104 农民。口号依然是：“上帝的公道至上。”起义的每个参加者都必须保证一日重复五遍“主祷文”（新约马太福音 6 章 9—13 节）和祷辞“万福马利亚”。宣告圣母马利亚和圣约翰为守护神。这个运动是强烈反教士的。领导人教导说，在没有把教士逐出国土，没有没收贵族和教士财产和没有砸碎他们的权力之前，不可能摆脱压迫。什一税、所有各种封建勒索和一切社会不平等现象都受到谴责；水源、森林和牧场一律宣布为公有。起义领导人承认皇帝作为国君

① 原著中为德语 Bundschuh，本义是农民穿着扎带的鞋，以这种农鞋为旗帜标志的起义农民组织便称为 Bundschuh，一般译作“鞋会”。——译者

的统治，但谴责中间的各级司法权。计划是要唤起德国各地的农民和市民以及请求瑞士帮助他们赢得解放。起义被野蛮残酷的手段镇压下去了；大部分领导人都遭凌迟处死。许多人逃亡瑞士，躲藏在阿尔卑斯的山谷中。

其中一人是约斯·弗里茨，他原是个士兵——一个很有领导才能的人。他有坚强的意志、出色的组织才能和非凡的说服力。他发誓要恢复"鞋会"同盟。他为了完成他的计划，在瑞士隐居了好几年。然后他秘密地回到他自己的人民中来。他好象是谋得了给某个贵族看管森林的差事，这个贵族的领地位于布赖斯部的弗赖堡城附近；他就是在那里的名叫莱亨的小村子里将"鞋会"同盟的各条断线连接起来。他为与贫苦大众保持联系，经常出入酒馆，参加教会的啤酒节和节日村中草地舞会。他谈论上帝的公道和世风日下。他对"鞋会"原有宗旨的修改作了详细说明。对教士的那种不分青红皂白的仇视憎恨似乎应当受到唾弃。大多数的乡村教士都是农民，和他们一样深受专横无情的上司的虐待。莱亨教区的教士成了"鞋会"的坚强的支持者，他告诉他的教区居民说，"鞋会"的一切意图都能从圣经中得到证实。约斯·弗里茨将乞丐、流浪乐手和各类有用游民争取到自己一边来。他们为他传递信件、召唤居民参加他在森林深处召开的会议和充当他的积极助手。在这些集会上约斯·弗里茨和他的副手耶罗梅（一个打短工的面包师）"完全是在圣灵的指引下"详细讲解圣经，证明"鞋会"的所有要求全都符合上帝的道。

105

在乡村举行起义时机似乎已经成熟之时，约斯·弗里茨决定尽量秘密地制做义旗。弄到一幅蓝绸子和在它上面缀上白十字非常容易；困难的是要找到一位对起义十分同情并愿意为它绘制标志而又有足够勇气严守秘密的艺术家。义旗终于画成了。在十字架上受难的基督居于旗帜正中，一旁跪着一个在祈祷的农民，另一

旁是一只农民鞋，上面分别画有圣母马利亚和圣约翰的画象以及教皇和皇帝的肖像。口号加上了“上帝保佑正义的事业”，制做这面具有鲜明象征意义的义旗大功告成。“鞋会”的旧纲领有些更改：除了上帝、教皇、皇帝外，再无其他主人；取缔高利贷，所有债务均应一笔勾消；前面提到的几条也包括在内。领导人夸耀他们的同盟远及科隆城，扬言瑞士人将会带领他们前进。但秘密在总发动以前泄露了。起义的烈火被残酷扑灭（1512—1513年）。起义的领导将“鞋会”旗帜贴身围裹在衣服里逃走了。隔了四年（1517年），他又重新回来进行活动。在一个很短的时间里，他的一批帮手，即乞丐、流浪乐手、穷苦教士、来本地寺院的朝圣香客、赎卖券贩子、托钵僧和甚至麻风病人，分别与农民和城镇穷苦工匠进行了大串联密谋造反，这次谋反扩及孚日山和黑森林之间包括巴登和阿尔萨斯在内的整个地区。计划尚未经几位领导者最后商定，密谋又泄露了，部分地区的起义被轻易地镇压下去；但在当局亲自作了详细调查之后，才对这次运动的规模感到惊讶。许多乡村农民和城镇平民曾联合起来报仇雪恨。负责秘密交通的除了上述那些游民以外，还有乡村客店的店主、老雇佣兵、小商贩、教区教士等。一些次要领导人的名字——“大个”约翰、“驼子”彼得、“老头”孔茨——表明了他们出身的阶级。发现魏森堡和哈格瑙（这两个城镇都在阿尔萨斯）的平民百姓商量好了要杀死市议员和法官以及所有贵族世家，拒缴帝国和教会的一切税收，也发现瑞士人曾保证支援他们。 106

几乎任何人都承认，1503和1517年之间，在帝国的南部地区，从西面的阿尔萨斯到东面的卡林西亚和施泰尔马克经常发生社会革命。因此无需详述这些起义。然而它们并非单纯的农民暴动，因为几乎经常有城镇居民卷入；但它们又都表现出“鞋会”旗帜表明的那种共产主义的理想和宗教热情的融合，这一点可以追溯

到作为德国革命运动起源的汉斯·贝姆领导的运动，或许还可以追溯到胡司派和塔波尔派革命者的早期宣传。15 世纪后几十年和 16 世纪初，是社会长期动荡不安的时期。

第八节　连续爆发起义的原因

如果我们问，按照《农村习惯法汇编》的记载，那些命运还不算最坏的农民为什么要在 15 世纪的后 25 年中起来造反，看来答案应是他们那时的境遇肯定发生了迅速的变化。某些史学家曾叙述过 15 世纪末和 16 世纪初农民的境况，他们而又总是详细叙述农民的悲惨遭遇。约翰·伯姆在 16 世纪初写作中说，"他们的命运凄惨可怜"，并称他们为"奴隶"。① 塞巴斯蒂安·弗兰克（1534 年）、塞巴斯蒂安·明斯特尔（1546 年）和描写过德国情况的意大利人 H. 潘塔莱奥内（1570 年）都同意伯姆的观点。弗兰克补充说，农民憎恨教士，不论是好是坏，他们的言谈充满对教士和僧侣的嘲笑；潘塔莱奥内还注意到许多熟练工人、匠人、艺术家和有学问的人都出身于卑贱的农民阶级。可以肯定这时城乡穷苦居民的境况已大大恶化。

至于市民，除了前面已经谈到的以外，已无须再作任何补充；但农民生活不断下降的原因则比较复杂。当时的有识之士一致证实，正是由于逐步推行罗马法使领主握有无限压榨农民的手段，才引起这一巨大变化的。没有必要认为，推行这新法的那些法学家想用以压迫和降低农民阶级的地位。稍微研究一下《习惯法》就能知道，调整农民与领主关系的这种习惯法是多么复杂和难以捉摸。当一些人的采邑变成为世俗或教士诸侯国时，其君主自然要寻求调整或简化法律的某种原则以使之协调一致。几个世纪以来人们

① Omnium Gentium Mores, III. xii. (first printed in 1576).

一直试图简化比较粗陋而又很繁琐的德国法典，使之与罗马法的原则相吻合，这一设想受到文艺复兴运动强有力的推动。但是长 108 期以来一直支配着农民与领主关系的繁琐复杂的习惯法，一旦按照罗马法的观点加以简化，结果必然严重威胁德国的自由农民。严格的个人所有制观念趋向于替代模糊的村社所有制观念，农民只能成为长期租地的佃户、或者成为虽有某些人身权利而无财产权利的农奴，要不就是成为没有任何权利的奴隶。新法律的实施是从抢占公有土地、牧场和森林开始的。由于打私仗的权利越来越受限制，所以狩猎就成了更加引人入胜的一种爱好，从而导致了贵族要求保持森林土地的私人所有权和森林法的颁布。在符腾堡制订的森林法中，我们可以看到，它规定不论何人，如持火枪或弓弩非法进入森林，就要剜去一只眼睛。迫使占有村社财产的自由农降为长期租耕土地的佃农、然后降为农奴、最后降为奴隶的企图，可在70年代肯普滕的几个修道院院长和他们农民之间的斗争中清楚看出。这些教会领主动用他们的一切力量，竭力施展种种诡计进行争夺，他们非法扩大他们宗教法庭的裁判权；他们不准反抗他们的穷苦百姓走近圣餐台；他们竟然篡改地契，增加原先所没有的一些条款。

肯普滕土地案无疑是极为特殊的，即使可能还有其他类似例子。但需要指出的一点是，新法律大大方便了领主进行压迫，当领主的利益似乎需要新的法律，或他们的农民变得难以驾驭或变得过于富裕时，利用这种方便对领主很有诱惑力。整个15世纪发生 109 的经济变化为运用新法律赋予领主的权力提供了机会。经济的大变动一开始就使德国贵族家道衰落；而在起初和到物价暴涨之后，它对农民还是有利的。农民有销售自己产品的良好市场，并拼命加以利用，以致市民都表示否认他们有自由贸易的权利，理由是他们已开始侵占商人的地盘和放债牟利。没落贵族与富有市民争比衣

着和生活的豪华，致使他们越加穷困和轻率。我们从书中得知士瓦本有一位贵族夫人，为想在一次比武会上大出风头，竟卖掉一个村庄和她对这村庄的一切权利，以便购买一身蓝色的天鹅绒服装。贵族们越来越穷，而眼看他们自己的农民大赚其钱，以致，相对说，在财力上大大超过了他们。因此，在威斯特伐利亚有人说，一个农民比五个贵族还更容易借到钱。

此外，农民对他们的领主已不再象过去那样顺从。对于这一点不必感到惊奇。雇佣兵的形象在他们的头脑中灌进了新思想。往日好斗的骑士时代已经一去不复返，军队的力量现时已由步兵的数量和纪律来衡量。瑞士人战胜大胆查理，使农民和手艺人士兵成为一种力量。这时各国的国王和诸侯都从农村或城镇中比较粗野和不太安分的居民中招募常备军。许多民歌对这些平民出身的士兵的所作所为有不少描述。当雇佣兵去看望他村中或城里的亲戚，穿的是五颜六色的华丽军服，戴的是饰有长长羽毛的宽檐军帽，手上套着一副高筒手套，挎着刀枪武器，摆出一副很神气的样子时；在他亮出他分得的战利品——一条金项链或许多杜卡特，或一颗宝石时；当他的老年邻居看到他那服饰和被年轻邻人模仿的步态时，——他成了羡慕称赞的中心，他的亲戚都觉得因为他而身价倍增。他们有了一种新的性格解放和一种想要打倒一切妨碍他们进入上流社会力量的强烈愿望。从这里大致可以明白为什么平民起义的大多数领导人竟是被遣散的雇佣兵。①

① 德文雇佣兵 Landsknecht 或 Landzknecht （因这两词是同义词）在16世纪的英国公文中被译成 Lance-knight。这一英语词的字面意义是手持长矛的骑兵，所以常常引起误解。瑞士农民的胜利和他们充当士兵的声誉启发弗里德里克皇帝，尤其是他的儿子马克西米利安皇帝，建立了一支由农民和城镇下层阶级组成的步兵队伍。还建立了一支由同等样人组成的骑兵部队，称之为骑兵队或骑兵团。这些雇佣兵常常靠军饷和掠夺获得大量钱财，因此被他们同阶级的人视为英雄。利林克龙的Die historischen Volkslieder vom 13ten bis zum 16ten Jahrhundert 中有许多颂扬他们作战勇猛的民歌。这些农民逐渐上升和地位不断提高的这段历史，记载在舒尔茨的Deutsches Leben im 14ten und 15ten Jahrhundert, pp. 589 f.(Grosse Ausgabe)中，引证是有充分根据的。

新法律是没落地主阶级掠夺农民多余财富和使他恢复到原有地位的有效工具。它几乎得到普遍采用，所以农民起义便是必然结果。然而，由“鞋会”发动的更为坚决的农民起义是在农民和类似于农民的手艺人的生活大大恶化时期爆发的。

15世纪最后10年和16世纪前10年期间，连续好几年几乎整个德国或者大部分地区都遇到歉收。灾荒开始于1490年，正象特里特米乌斯等当时的一些作家所说的那样，这一年穷人的命运真是难以忍受。1491年和1492年的两次歉收使灾情更加严重。1493年，即“鞋会”刚发起的那一年，当时的情况可以从以下事实推断出来，人们从蒂罗尔远道到收成稍好的美因河上游一带去，在那里以常年五倍之价买进大麦，经由常走小道，用马驮运回家出售营利。 111

1499年瑞士拒绝接受德国提出的强化帝国的建议。马克西米利安或他在蒂罗尔的政府决定要惩罚瑞士人，由士瓦本同盟负责执行。瑞士人大怒，宣称，如果他们被迫作战，那将是一场毁灭性的战争。他们说到做到。一个目击者看到一个个村庄由于男人离走而荒芜，妇人们都集中到作战队伍中去，靠吃树皮草根维持生命，绝望地看着自己队伍人数一天天减少。[①] 与瑞士的战争比赫部和德国南部其他一些地区的歉收更加严重。

1500年，歉收遍及整个德国；1501和1502年部分地区歉收；1503年又是一次全国性大歉收。多年饥馑，农民阶级受苦最深。在勃兰登堡一些地区，许多农民饿死在树林里，他们嘴里还含着没有咽下的青草。奥格斯堡和斯特拉斯堡等一些城市，买进粮食存放在仓库里，定期赈济贫民使他们免于饿死。从1490至1503年，连续不断的饥荒年代是爆发最坚决、最猛烈的社会起义的时期，同

① Willibald Pirkheimer in his book on the Swiss war, Chap. ii. (German ed., Basel, 1826).

时又充分说明了起义的原因。①

我们就宗教改革前夕社会状况所作的概述仅限于德国。德国 112 是这个伟大宗教运动的发源地，了解该国形势自然十分重要。但是普遍的经济变动才是到处发生社会动乱的原因，只是表现形式和特点因欧洲各国具体情况不尽相同而有差异。在英国从沃特·泰勒和教士保尔领导的罢工开始到爱德华六世统治时期的大动乱结束之时的人民起义，与德国的社会起义十分相似。

根据前面所说，可以明显看出，在宗教改革前夕，欧洲的，特别是德国的情况是强烈的不满和充满深刻的阶级仇恨——贸易公司和大资本家反对“行会”、贫民阶级反对富人阶级和贵族反对城镇。这种情形在该时期的民歌(最能抒发人们内心感情的手段)中有充分反映。因为那时是一个到处在歌唱的时代，在德国尤其是如此。贵族和骑士，市民和农民，雇佣兵和瑞士士兵，教士和教会执事，律师和商人——在歌唱时全都流露出他们本阶级的感情；这些民歌给我们描绘出一幅表示要粉碎中世纪旧生活环境和准备开拓一个新世界的那种阶级仇恨的生动图画。

物价突然不明原因的上涨引起了社会骚动，而物价上涨首先影响到的是富人阶级所热衷的外国货，其次才是日常生活必需品。现在知道，原因既不是铸币成色的下降，因为这只能影响一个狭小范围；也不是从美洲进口了贵重金属，因为那是后来的事；而是由于欧洲矿产产量的增长。不论什么原因，这件事对当时的人来说是一个令人恼怒的谜。社会各阶级都指责其他阶级要对此负责。我们现在了解到，在16世纪初正处于多半由于无人知晓的经济原因所造成的一种极不安定的社会状态之中，但其后果可以从条条道路都挤满成群健壮乞丐这一点清楚看出——他们是从没落贵族

① Gothein, Politische und religiöse Volksbewegungen vor der Reformation (Breslau, 1878),p. 78,

和遣散的雇佣兵到破产农民、失业工人、托钵僧和“流浪大学生”等社会各阶级中被抛弃的人。宗教抗议的星星之火落进了这一片强烈的不满之中——这是点燃导火线从而燃起熊熊社会烈火唯一所需的东西。以上就是路德对其讲话的这个社会，这个社会的不满就是使路德言论回荡不已的共鸣板。 113

114

第五章　宗教改革前数十年间家庭和公众的宗教生活

第一节　德国忠于罗马教会

路德和其他一些宗教改革者精神生活的真正根源应当从当时的家庭和公众宗教生活中去寻找。如有可能，历史学家应负责探明，在大多数宗教改革者出生的信教家庭中他们的父母给予孩子什么样的宗教教诲，当他们离开家庭后，在他们的面前和周围环境

115 中又有什么样的宗教影响。现尚很少有人认真担负起这项艰难任务；仅仅只是在最近几年才积累了一些必要的材料。如今已经找到的有：一些自传、日记和私人书信；教会考古学家不懈努力发现和复制的一些民众喜爱的书籍；介绍中世纪后期宗教团体，特别是城镇编年史中记载的手工业者定期集会 (Kalands)（其规章现在各地的史学界还在继续发掘）的材料；各地城乡旨在约束教士权力的治安条例和诸侯强制推行康斯坦茨和巴塞尔宗教会议建议的布告；当时比较流行的赞美诗和热情传道士的布道词；朝圣者唱的歌词和朝圣指南；教会史学家一般不研究的其他各种资料。

从表面上看，在宗教改革前的半个世纪中，似乎没有一个国家象德国那样忠于中世纪教会和教会首脑——教皇。一位有教养的意大利人，即教皇派往沃尔姆斯帝国议会的特使阿莱安德，对他在1520年看到的种种不满表现感到惊讶。① 他经常访问德国，与

① Kalkoff, Die Depeschen des Nuntius Aleander, etc. (Halle a. S. 1897), pp. 26,45—48.

北方的许多人文主义者交往密切;他的意见是,直到1510年(他最后一次访问的日期)以前,他从未见到过有如此忠于罗马主教的人民。没有一个国家在"大分裂"刚一结束和重建"教会内部和平"时,表现出如此欢乐的心情。意大利的人文主义者对德国人宗教感情的力量常常表示奇怪;而罗马教廷则将德国的忠诚看作是罗马收入永不枯竭的源泉。德国人利用传统的和特殊的赎罪手段的愿望几乎达到了发狂的程度。他们建造了无数教堂;他们的城镇到处是修道院;他们购买赎罪券、朝拜圣地、参拜神殿、崇拜圣物的劲头超过了其他国家。德国人的虔诚是尽人皆知的。 116

教堂多得与人口不成比例。几乎每个小村都有一所礼拜堂,每个城镇不论大小,都有好几个教堂。教堂建筑和教堂装饰已成为当时的一个特色。但泽城在15世纪就兴建或建成了八座新教堂。"圣"城科隆在15世纪末有十一个大教堂、十九个教区教堂、二十二座寺院、十二所教会医院和七十六个修道院;据说科隆各个圣坛每天要做一千多次弥撒。毫无疑问,教堂内部非常富丽堂皇;但不伦瑞克这个小城镇也都有十五个教堂、二十多个礼拜堂、五个修道院、六所教会医院和十二所修女院,① 该城贡奉圣布拉西乌斯的大教堂有二十六个圣坛,为其服务的教士多达六十人。当时德国的情况就是如此。

除了挤满不计其数的男、女修道院的无数僧侣和修女之外,还有大批属于半教会团体的居民。其中许多是圣方济各会的第三级教士;还有许多是属于修女院的:在科隆有修女院一百零六所,斯特拉斯堡有六十余所,巴塞尔有三十余所。

教堂和礼拜堂、大修道院和小修道院接受献纳穷富一律相等。在市民阶级空前兴旺发达的那些日子里,城镇教堂变成了"博物馆

① 英语为 Beguine-house, Beguine 是可以不宣终身修道誓言的修女,起始于12世纪尼德兰等低地国家。——译者

和珍宝馆”。窗子镶嵌的是彩画玻璃；武器、甲胄、珠宝、油画、挂毯储存在库房里或装饰在墙上。现在仍保存着昔时这些教会财宝中部分物品的原有财产册。以伯尔尼大教堂为例，那里的守护神圣文森蒂乌斯的头像是用大量黄金制成的，上面镶有一颗据说是无价的宝石；它的库房中存有七十只金杯和五十只银杯、两个保险117 箱和四百五十件举行圣礼时穿的昂贵法衣，每件都缀有许多珍贵宝石。崇尚奢侈、爱好艺术和为此所需的大量财富，所有这三者是当时的时代特征，而且德国人把它们都慷慨地奉献给了他们的教堂。

第二节 传道

另一方面，传道所占的地位在中世纪教会中也是空前的。宗教界的一些知名人士都毫不犹豫地说，传道是教士要履行的一项最重要的职责，它比做弥撒还重要。一致公认，当国民已经开始阅读本国语的《圣经》和本国语的宗教书籍之后，布道时能够有说服力和有感染力地教育自己的听众，已成为教士所必须具备的才能。已多次试图为传道士提供布道材料。最早使用的《贫民圣经》(Biblia Pauperum)(专供贫穷教徒和传道僧侣用的圣经)，是一页页能够相互说明的圣经故事图，并附有简明扼要的解释。如在第25页上印着三幅图画——中间画的是钉在十字架上的耶稣；左边是亚伯拉罕正要杀死以撒，前面有一只羔羊；左边[1]画的是厚颜无耻的撒旦和医治鼠疫图。方济各会的博学修士莱拉的(Lyra，或写为Lira和Lire，是诺曼底的一个小村)尼古拉斯是第一位真正的经书注释家，路德后来从他那得益匪浅，很多有学识的传道士都从他撰写的《圣经注释》(Postilla)中发现了有价值的注释。[2]

① 原书如此，可能是“右边”之误。——译者

② 1471—1508年间他的这部《圣经注释》出了不少于六版。

为教区教士着想，还编写和出版了一些教士神学手册，——其中最有名的一册用的是奇怪的书名《安睡》(Dormi Secure)。该书对宗教仪式中比较重要的方面和如何讲好道都作了详细的阐述；书中还写有如何做好安息日礼拜的教程，即一些有关基督教信仰的主要论文，此外还有如何进行牧师工作和如何拯救灵魂的指导性文章。

要简单扼要地说明传道的特点确有一定困难。有些传道富有教诲意义，理应受到欢迎。约翰·黑罗尔特讲道集付印出版，并流传甚广，它至少出了四十一版。有许多讲道只不过是对经院神学中的论点作些很肤浅的解释而已。有不少传道士为讨好听众，将一些很成问题的故事、低劣的笑话与他们的劝诫杂凑在一起，看来他们已玷污了自己的职责。活跃在15世纪末的传道士中最著名的是凯泽尔斯贝格(在阿尔萨斯科尔马附近)的约翰·盖勒，他是塞巴斯蒂安·布兰德的朋友，也是斯特拉斯堡人文主义团体的一员。他的境况形象地说明当时人们热心支持传道。有一位名叫彼得·朔特的斯特拉斯堡市民，他留下一笔钱赠送给一个传道士，条件为他应是一位神学博士，但未发过僧侣修道誓愿，又能用本国语向民众传道；就用这笔基金在斯特拉斯堡大教堂为这位传道士建立一个特别讲坛，他就是约翰·盖勒。他的布道充满了心诚虔敬和生活端正的劝诫。他谴责当时的种种恶习和盲目迷信。他指责崇拜圣物、朝拜圣地、购买赎罪券和男、女修道院中的贪污腐化。他公然反对教皇和各大修道院院长的奢侈生活和他们出卖圣职的行径。他讥讽教皇的教令和经院神学的诡辩。他对他所指责的奢侈享受和罪恶行径描绘得如此淋漓尽致，以致他的著作成了研究民间道德的史学家的宝贵财富。他是严格宣传伦理道德的传道士，但他的传道极少有死板的教训。只要我们读读他的布道辞，我们就能理解为什么路德会遗憾地说，他虽听过许多有关当时罪

118

恶问题的传道和许多阐述学术论点的讲演，但从未听到过讲明耶稣基督的使命和功德就是上帝对世人的爱的道理。

119

第三节　教会的节庆

教会看出人民喜爱各种戏剧表演，所以也就乐于举行壮观的节庆游行、盛大的宗教仪式和演出耶稣受难剧及奇迹剧等以满足当时大众的兴趣。这类场面在该时代的史书中常有描述。节庆游行照例定在基督圣体节、圣诞节和丰收感恩节，那时城市的父老请教士求雨或由一位教廷大员访问该城。我们听说在爱尔福特举行的一次节庆游行，清晨五时开始，队伍要走遍设有耶稣受难像的地方，而且在每一处要举行一次宗教仪式，因此持续到中午才结束。948 名城镇学生儿童走在队列的前面，接着是 312 名教士，随后是爱尔福特大学全体人员共 2141 人，紧接着是五个修道院的僧侣。由几位主要教士带领，前面有许多支大蜡烛作先导的圣礼行列排在游行队伍的中间。随在其后的是市政会议成员，接着是全城的男子，最后是妇女和少女。少女人数竟达 2316 人之多。她们都头戴花冠，头发披落在两肩；她们手持点燃的蜡烛，羞怯地俯视着地面前进。有两个美丽的小姑娘走在她们的前面，这两个小姑娘的后面还有四盏灯笼。中间是一位美女，穿着一身黑、赤着脚、手拿一个闪闪发光的大十字架，在她旁边是一位挑选出来的美貌市议员。一切安排全都为了取得艺术效果。①

耶稣受难剧和奇迹剧② 几乎都是根据圣经中的情节和历史编

120 写的，对教育人民理解圣经内容非常有用。这些戏剧都是精心设

① v. Bezold, Geschichte der deutschen Reformation, p. 91 f.

② Heinzel, Beschreibung des geistlichen Schauspiels im deutschen Mittelalter (Hamburg and Leipzig, 1898); F. J. Mone, Schauspiele des Mittelalters, 2 vols. (Karlsruhe, 1846).

计的，有时需要一百多个演员担任各种角色；演出常常为时很久，以致要连续演二至三天。教会经办人员觉得连续演出多幕的庄严肃穆场面的剧目会使观众感到厌倦，便穿插进去一些较为轻松但又往往流于打诨和低级趣味的情节。神圣和悲壮的耶稣受难剧掺进了有关魔鬼的粗俗笑料；圣洁的思想被亵渎了。奇迹剧主要是在一些大教堂里演出；在专用来做圣事的教堂里演出粗俗诙谐的戏剧，有损整个宗教感情。严肃的教士觉得这类演出亵渎神明，曾试图禁止在教堂和教堂院内上演有粗野下流场面的戏剧。但他们的干预为时已晚，平民百姓的低俗口味要求那种已成习惯的东西：神圣的历史和从远古野蛮时代流传下来的风俗习惯混在一起；民众丧失了本应属于前者的那种神圣感。以戏剧《愚人节》为例，它本是为纪念"逃往埃及"而创作的。一个美丽的姑娘，抱着一个孩子，骑在一头披有金色漂亮马衣的驴子[1]上，由一个教士牵着走在人群中，穿过城镇主要街道，前往教区教堂。骑在驴背上的姑娘被领进教堂，并安置在高高的圣坛旁。这时一声驴叫打断了弥撒和其他的宗教仪式。现在确实保存着一个用红字书写标题的该剧的古老抄本，其中真是命令教士在奉举圣饼时要学驴叫三声。[2]在民众可以尽情放纵的其他时节，所有的宗教仪式，即使是最严肃的，也都被城镇那些不敬重神的青年模仿得走了样。[3]

然而，所有这一切可使我们多少了解到一些当时人民真实的 121 宗教生活和内心的感情，而这对研究这场伟大的宗教革命的根源至关重要。

虽然从这些原始资料中收集来的证据是经过筛选的，但仍可

① 英语中愚人与驴子同为 ass，故剧中牵驴上场。——译者

② Hampsen, Medii Ævi Kalendarium, (London, 1841), i. 140 f.

③ Tilliot, Mémoires pour servir á l'histoire de la fête des fous (Lausanne, 1751)；参看弗勒格尔的 Geschichte des Grotesk-Komischen (3rd. ed. Leipzig, 1886), pp. 199—242。

以从中看出，在15世纪末和16世纪初，人民的宗教生活充满种种矛盾，而我们目睹到的只是一幅拼凑起来的极不协调的图画。如果宗教容许分类的话，这很难做到(因为宗教的类型总是不愿保持其特色而趋向于相互融合)，就有人会谈到：家庭中朴素的虔诚家教——母亲膝头上的宗教教诲，即路德所说的"儿童宗教教育"(Kinderlehre)；一种鼓舞听众的火一样的宗教；一种逐步发展悄悄传遍整个德国的温和的反教士宗教；虔诚的祈祷派，即14世纪神秘派的后裔。

第四节　家庭宗教生活

宗教改革运动的一些领导人所写的自传，在谈及他们的童年往事时，无意中证实了虔诚的市民和农民家庭中对儿童进行的那种宗教教育。我们知道路德学过《使徒信经》、《十诫》和《主祷文》。他们从小就知道如一位如此可称颂的童子 (Ein kindelein so lobelich①)，我们现在就向圣灵请求吧(Nun bitten wir den heiligen Geist)和基督复活了(Crist ist erstanden)等这些福音派的简单赞美诗。在摇睡孩子时母亲唱着：

"哦，和善和仁慈的主，耶稣基督，
既然您也曾有童年，
您能否赐福
和降恩给我的这小宝贝？
　　哦，仁慈的主，耶稣基督，
　　请您保佑我的小宝贝。

① 古苏格兰语译文是，"to us is borne a barne of bliss," Gude and Godlie Ballates (Scot. Text Society, Edinburgh, 1897), pp. 51,250。

睡吧，睡吧，我的小宝贝，
他，和善和仁慈的耶稣，始终爱你。 122
他永远和你同在，绝不将你抛弃，
他会使你聪明、健康和有出息。
　　哦，仁慈的主，耶稣基督，
　　保佑我的小宝贝。”

宗教改革前流行的这些歌曲或赞美诗，在与罗马分手以后也还常唱。在宗教改革前后继续坚持个人的虔诚生活，是一件值得注意的事。有些赞美诗在15世纪最后10年，比拉丁语与德语混用的《在温和的欢呼声中》(In dulci Jubilo) 更流行。

这首赞美诗一直受到德国新教派和许多家庭的热烈欢迎，甚 123 至在宗教改革时期它还流传到了德国以外很远的地方。在15世纪的版本中，它还包含有颂扬圣母马利亚的一段诗句，这段诗句在宗教改革以后的版本中或是被删去，或是作了更改。 124

同时也不乏福音派直截了当的简单教诲。弗里德里希·梅库姆(他的拉丁语姓氏迈科尼乌斯则更为人熟知)生于1491年，他的父亲是上法兰克尼亚利希滕腓尔斯城中的一个殷实市民，他讲述他父亲在他还是孩子时如何教诲他信奉宗教的。“我亲爱的父亲，”他说，“在我童年时就教我《十诫》、《主祷文》和《使徒信经》、并督促我经常做祈祷。为此，他说：‘一切都是上帝赐给我们的，全都是无偿的，都不需付出代价，只要我们勤于向他祈祷，他就会给我们引路，会给我们以指导。’”现在我们可以回顾一下中世纪福音派纯朴的家庭宗教教育。在帕尔马方济各会修道院中有一本由兄弟会修士萨林贝内撰写的非常有趣的从13世纪开始的史书，我们从中得知该城有多少境况较好的市民常到这修道院来津津有味地聆听兄弟会修士休的讲道。有一次他的讲话内容转向修道院院长贾奥基诺·迪·菲奥雷的神秘神学。市民们虽都承认得益匪浅，但又说，

他们希望明天晚上修士休能给他们讲讲耶稣简单易懂的道理。

福音派整个宗教信仰的中心思想是，信徒不要把他在上帝面前的地位和他灵魂可以得救的信念归于他实际能做的善功，而要归于基督在他的使命和功德中显示出来的上帝的恩典；我们的思想越是从我们能做些什么转变成上帝已为我们做了些什么，我们就越加深信，完全信赖上帝就能得到上帝的宽恕恩典。这两种观念——上帝自上而下降恩于我们和信徒以信赖自下而上迎接上帝的恩典——始终没有从中世纪最朴素的宗教信仰中消失。这一点在中世纪的神学中没有得到明确说明，因为那时的神学过份勉强地与亚里士多德哲学联系在一起而显得造作；但这思想本身自始至终牢牢铭刻在基督教男女信徒心中，并且在一些布道辞、祈祷文、赞美诗和显示虔诚生活的其他各方面表露出来。这在中世纪一些杰出传道士如克莱尔沃克斯的贝尔纳德的布道和一些有说服力的宗教领袖如阿西西的弗兰西斯的教言中都可以看到。这位贝尔纳德，尽管有很好的神学修养，但却能超脱人的功劳可使罪人博得上帝喜欢的思想；没有受过任何神学熏陶的那位弗兰西斯则坚持说，他只适于过一种仿效他人的生活，因为他自己并无任何长处，一切都应归功于上帝通过基督的功德慷慨赐给的神奇的慈悲和恩典。那种我们所做的一切善功皆源于上帝的智慧和慈悲，如无上帝赐与之恩典，我们都是罪人，都毫无价值的思想——觉得一切宽恕和一切圣洁生活都是圣恩慷慨赐与的想法，在中世纪，和在其他各时期一样，都是纯朴而虔诚的人民的信仰赖以形成的核心思想。它在中世纪那些不论是拉丁语或德语的简单赞美诗中有所表现。在弥撒中心部的祈祷文中表达和教诲的，全是绝对需要降恩赦罪的这观点。它甚至无视神学，成了教会正式的行动准则，规定要对垂死者说，他们必须把相信基督和他的受难看作是相信他们可以得救的唯一基础。如果我们看一看托马斯·à·肯皮

斯的«遵主圣范»(Imitatio Christi)第四卷，不难发现，他有关圣餐 126
的思想(尽管其中有错误)使他永远牢记上帝的慷慨恩典，他毫不含糊地认为上帝的恩典是慷慨赐与的，而不是由于某人能做些什么的缘故。因为中世纪虔诚基督教徒的主要思想，尽管它可能蒙上一层迷信色彩，但仍然是他们在圣礼中收到的一份巨大的"礼物"。现代许多基督教徒似乎觉得该主要思想就是某个人在这种圣礼中做了一件大事——立誓信奉基督教。旧观点虽有许多错误，但却长期使人弃恶从善，新观点虽然正确，但却竭力引导人们走向歧途。

所有这一切总起来向我们指出，在中世纪的虔诚基督教徒中有一种朴素的福音派信仰，他们生活的精神食粮是以改革派神学为基础的那些神学真义。这些真义无处不有，它们作为诗一样的思想，作为诚挚的祈求和忏悔，在热情的传道中，或在炉边的教诲中，随处可见。中世纪的基督教徒跪着祈祷、站着歌颂救世主时讲的话，犹如一个垂死者对另一个垂死者或一个母亲对她膝头上的孩子说的一样，这些话语和思想却被路德、慈温利和卡尔文写进了宗教改革的教义之中，并发展成为具有宗教改革特色的实验神学。

在15世纪后几十年，为有助于个人和家庭的宗教信仰，印刷所开始出一些小册子，在已读了前面一段阐述之后，再看到这些小册子许多都充满福音派纯朴的虔诚，便不以为奇了。有些小册子包含«主祷文»、«十诫»、«使徒信经»、偶而还有翻译或意译的«诗篇»中的某些圣歌，特别是第51首。供家庭用的通俗宗教教本和教义问答也印出来了。迪特里希·克尔德(写于1470年)的«教义问 127
答»里说："人只应将其信念、希望和爱寄托于上帝，而非上帝的创造物；他除耶稣基督之功德外，余均不可信赖。"灵魂的芳香园(Seelenwurzgartlein)，一本论述虔诚信仰的广泛用书，告诫忏悔

者说:“除耶稣基督之功德及其受难致死外，其余汝均不可信。”乌尔里希·克拉夫特的《宗教上的争论》开导临终者说，要将自己的一切希望寄托于“上帝的宽恕和慈悲，而不是自己的善功”。可以引用更多的语录证实福音派纯朴的虔诚，和证明弗里德里希·梅库姆(迈科尼乌斯)的家庭经验已为许多人分享以及15世纪末德国很多家庭都持有福音派纯朴的家庭宗教信仰。

第五节　基于恐惧心理的宗教迷信

受过宗教熏陶的灵敏孩子离开虔诚的家庭之后，他们都能与各种不同的教派接近。他们中的许多人无需为接近这些教派而背井离乡。在路德的家乡曼斯菲尔德附近一带就有不少著名的朝圣地。独自一人或成群结队的香客经过那里向基夫霍伊泽尔山的木十字架敬献他们的虔心。传说那个十字架治病有奇效。布鲁诺·奎尔特福特的小礼拜堂和韦尔费朔尔茨的古老礼拜堂都是朝圣之地。病人都被送往温米尔贝格修道院附近一些地方，他们那里可以清楚地听到修道院的钟声，人们都相信这钟声能够治愈疾病。

15世纪后半叶出现了巨大而又广泛的宗教信仰复兴，它一直延续到16世纪的前几十年，不过1475年或许可以看作它的高潮。它的一个最突出的特点是鼓励教徒去香火最盛的圣地朝圣；这种朝圣始终被认为带有向上帝赎罪的性质。对早期的某些特殊情况我们在这里就不作任何叙述了。

128

1456年，即“大分裂”后“治愈教会创伤之后”的第一个“大赦年”举行的庆祝激起朝圣浪潮；朝圣与经13世纪著名经院哲学家系统阐述从而改变了中世纪教会整个赎罪制度的赎罪券理论之间的关系，这里都只能从略不谈；这位带有奇特社会主义色彩的反教

士的汉斯·伯姆以及由他这牧人兼乡村风笛手领导的极端迷信的运动，前面已经谈过。但有一个充满时代特色的运动必需有所阐述。在1455—1459年间所有的史学家都记述了来自德国城乡各地的儿童大集中这件事，他们手持十字架和旗帜前往诺曼底的圣米夏埃尔朝圣。吕贝克的这位撰史人把这运动比之于瘟疫的蔓延，但无法知道这股狂潮的掀起究竟是出于上帝的旨意还是由于魔鬼的煽动。先是有一伙朝圣儿童高举十字架和饰有圣米夏埃尔的拙劣画像的旗帜，唱着他们独特的朝圣歌曲来到一个城镇，那里的儿童便不由自主地参加他们的队伍。这个奇怪的传染病是怎样得来的，又是什么力量使它终止的，似乎全都不得其解；但几乎德国每个重要城镇的撰史人都证实了这一事实，当时法国北部地区的一些史料也记载着有一伙伙青年朝圣者跨越国境去圣米夏埃尔山的情景。

在15世纪的后几十年中，中欧似乎被极度的恐惧所笼罩。一 129
些国家不断遭受鼠疫的侵害；前所未闻的新疫病加重了人民的恐惧。土耳其入侵的告急警报经常出现在他们眼前。德国数以百计的教区都在正午敲响钟声，召唤教区居民一起祈祷阻止土耳其人的进袭，同时也提醒人始终保持警惕。母亲们都用要让土耳其人来把他们抓走吓唬自己不听话的孩子。正是这种恐惧心理为15世纪后几十年特有的这次原始的宗教信仰复兴奠定了基础。它使人心惶惶不可终日。不祥的预言容易为人轻信。占星家僭取了高位，握有前所未有的离奇权力。轻信的人民欢迎各种各样的启示和有关奇异征兆的布告。在勃兰登堡的一个区（普里格尼茨）的维尔斯纳克村，从1383年起就传说有一块奉为神圣的圣饼，隐含有基督的鲜血。1475年，人民突然象着了魔似的都想去这圣地朝拜。大群大群的朝圣儿童又一次充塞了道路——其中有男孩有女孩，年龄8到18岁，光着头，只穿件衬衣，高喊“哦，主啊，请宽恕我

们”，都向维尔斯纳克村走去。有时教师领着一大群朝圣儿童；母亲丢下了她们的年幼孩子；农村男、女青年撂下地里的活，纷纷加入朝圣的行列。这些朝圣者多数来自德国中部（仅来自艾斯勒本一地就有 1100 人），但这股朝圣风一直刮到奥地利和匈牙利，大批大批的年轻朝圣者就是来自这两个国家。他们长途跋涉无以充饥，全靠农民施舍食物。这些朝圣儿童有许多并不清楚为什么要加入这蜂拥而至的人群；他们从没有听说过这块“流血圣饼”；如问他们为什么要离家出走，他们只能答复说是情不自禁，他们看到他们

130 这一小伙人前面的红十字架，他们也就跟着走了。他们中许多人已说不出话；他们全都边走边哭、哼哼唧唧，好象发疟疾似地直打冷战。一种不寻常的力量支持着他们。来自班贝格附近一个小村的男、女儿童有的还不足 8 岁，据说他们出发的头一天，一昼夜走的路程是惊人的，竟不下于 8 英里！有些城镇想要阻止这些朝圣者。埃尔富特关闭城门不让这一群青少年进城。当时的那种朝圣，象其开始一样突然终止了。①

以后若干年，还出现过类似的奇怪的朝圣风——1489 年前往朝拜阿尔特廷的“穿黑衣的圣母马利亚”；1492 年前往朝拜斯特恩贝格的“圣血”；同年还前往朝拜多纳赫的“慈悲的圣骨”；1499 年前往朝拜格里门塔尔的圣母马利亚的画像；1500 年前往朝拜迪伦的圣安娜的头颅；1519 年前往朝拜雷根斯堡的美丽的圣母马利亚。

即使完全撇开这些偶然发生的运动不谈，15 世纪的后数十年明显是个朝圣的时期。德国诸侯和富商都到圣地巴勒斯坦去朝拜那里的许多神圣场所，并带回大量圣物存放在一些受称颂的教堂里。后来以路德的保护人闻名的萨克森选侯聪明的弗里德里克也

---

① Konrad Stolle, Thüringische Chronik, pp. 128—131 (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart, xxxiii.).

曾去那里朝拜过，回来后把他获得的许多圣物都置放在维滕贝格的卡斯尔教堂(万圣教堂)。以后他一直收集圣物，在莱茵河流域、尼德兰和威尼斯都有他的代办，受命为他收买他们所见到的新的任何待售圣物。[①] 他向教皇为所有前来参观他的收藏和在万圣节到这教堂来做礼拜的人购买一张赎罪券；对历史的讽刺是，路德把他的抨击赎罪券的论纲钉在其大门上的那个教堂，恰恰就是曾接受过赎罪券的神圣殿堂，而且路德选择的日子又正是招引大批大批的前来分享这张赎罪券的一年一度的节日。[②]

131

去巴勒斯坦朝圣既耗费巨大又十分危险，所以不是人人都能想去就去的。相当富有的德国人都去罗马朝圣；中等阶级或比较穷苦的德国人则去西班牙的康普斯泰拉。瑞士的艾因西德尔恩也年年吸引来一群群朝圣者。

当时有人写了不少可供这些虔诚的长途跋涉者作参考的朝圣指南，其中销路最广的两本最近又重印出版了。它们是供赴罗马朝圣者参考的《罗马奇观》和供去康普斯泰拉朝圣者参考的《通往圣詹姆斯之路》。这两本小册子很受欢迎。拉丁语的《罗马奇观》到1500年为止，共出了十九版，其德语本至少也出了十二版；它也被译成意大利语和荷兰语。该书详细介绍了朝圣者在罗马要去朝拜而可能在那里得到特殊恩典的各个圣地。凡是去拉特兰教堂做礼拜的人可以得到“包括罪状和惩罚的一切罪恶的赦免”。在拉特兰附近有一个“很好看的小礼拜堂”(或许就是现在所称的“拉特兰施洗礼拜堂”)，可在那里得到同样的特别赦免。一个真心实意到圣彼得教堂主祭坛去朝圣的人，“即使他谋害了他的父亲或母亲，”

---

① Kolde, Friedrich der Weise und die Anfänge der Reformation, p. 14.

② Lucas Cranach, Wittenberger Heiligenthumsbuch vom Jahre 1509, in Hirth's Liebhaber-Bibliothek alter Illustratoren in Facsimilien-Reproduktion, No. vii. (Munich, 1896).

只要他忏悔了，就可免去包括“罪状和惩罚”的一切罪恶。圣克罗切(教堂)的权力显得还要高。假如有一个人，离家去这个圣地，哪怕他在路上死了，他的一切罪恶也可得到赦免；如果他抵达了这个教堂，他就可以一千年不入“炼狱”涤罪。①

西班牙的康普斯泰拉是平民常去的朝圣地。早在发明印刷术 132 之前，就已有去那里的旅行指南的手抄本，它们无疑都是想去朝圣的人传抄的，后来就采用印刷术了。在西曼卡斯的西班牙档案馆中有两张清单，其中一张罗列了赐给朝拜圣詹姆斯墓的香客的大量赎罪券，另一张列举了那里的受瞻仰的各种圣物。它提到了从圣詹姆斯到苏珊娜的骸骨等三十九件圣物，前者安放在大教堂的高大圣坛之下，后者埋在该城城外的一座教堂里。② 这两张清单都向朝圣者出售，由他们带回德国，以此激发那些想去那里朝圣的人的热情。我们的朝圣者指南《通往圣詹姆斯之路》③ 几乎专为指点路途的。它的作者是瓦赫的赫尔曼·库尼格，他自称为奴仆默尔根，或圣母马利亚的仆人。著名的朝圣歌《圣詹姆斯颂》(Von Sant Jacob)告诉我们，那些抵达旅途终点的朝圣者是如何靠圣詹姆斯为他们祈祷而才赦免了他们从罪状到惩罚(von Pein und Schuldt)的一切罪恶；歌曲要朝圣者为自己准备两双鞋、一个水壶和一把匙勺、一个小背包和一根棍棒、一顶宽边帽和一件披风，这 133 两件东西为防风、雨和雪所必备，在最容易磨损的地方还要缝上皮革。朝圣歌嘱咐他们应取得教区教士免除忏悔的许可，因为他们要去的是外国，在那里他们无从找到会说德语的教士。歌曲还警告他们说，他们可能死于他乡和葬身在朝圣路上。我们的朝圣指

① 见 G. 帕塞校订的 Mirabilia Romœ，引文摘自一个旧的德语译本。

② 标题为 Hœ sunt reliquiœ quœ habentur in hac sanctissima ecclesia Compostellana in qua corpus Beati Jacobi Zebedei in intergrum。

③ Drucke und Holzschnitte des 15 und 16 Jahrhunderts (Strassburg, 1899).

南不谈所有这些内容。它是由一个曾徒步朝圣的人写的；他仔细察看了朝圣路上所有各个岔道，所以能为朝圣同胞预先指明路途疑难；应在哪儿往右拐和在哪儿往左拐；有哪些醒目房屋可表明应走哪条道；行路人可在什么地方找到愿向穷苦香客慷慨施舍的人，哪儿的居民缺乏善心，吃饭喝水都要收钱；哪儿旅店多，哪儿旅店少，朝圣者应在哪里购买食物，装在背包里带着上路；朝圣者在路上生病，能在什么地方找到医院，和在医院可以得到哪样的治疗；① 他们需在哪家旅店将他们的钱兑换成法国币和西班牙币。总之一句话，这本小册子是以德国人的精确性为去康普斯泰拉那所焕然一新的圣詹姆斯寺庙朝圣的德国人编写的一本中世纪"导游手册"。这本小册子在1495年至1521年间几经再版，所以又是圣詹姆斯这一朝圣地在当时确有盛名的明证。在15世纪后几十年，出现了一帮可以称之为职业朝圣者的善男信女，他们终年往返于德国和西班牙之间的朝圣路上。朝圣本是早年可由人代行的一 134

① 罗马的医院受到高度赞扬:

那里就是一所好医院

"Da selbst eyn gutter spital ist,

那里有面包又有酒

Dar inne gybt mann brot und wyn

那里还有漂亮干净的床

Auch synt die bett hubsch und fyn."

另一方面，蒙彼利埃医院虽然十分完善，但其院长却是德国人的不共戴天的仇敌，德国朝圣者在他手里备受痛苦。这些医院在朝圣歌中占有很大位置，歌曲也充分诉说了德国人的痛苦。要是朝圣者陪着小心请求多给些面包:

医院院长，　　我亲爱的院长

"Spitelmeister, lieber spitemeister meyn,

面包可是太小了

Die brot sein vil zu kleine";

或者暗示床铺不太干净:

医院院长，　　我亲爱的院长

"Spitelmeister, lieber spitelmeister meyn,

床铺真正不清洁

Die bet sein nit gar reine,"

种所谓的"补赎"，后来圣詹姆斯兄弟会为了自身或为了他人的利益才使朝圣经常化。

这些朝圣者中有许多是身份不同的男女，[①]他们是因为有罪受到教会惩罚而被打发去朝圣的。《齐默尔家族史》[②]记载了若干罪犯的情况，他们在1490和1520年之间犯有谋杀、盗窃或其他严重罪行，他们都是受惩罚送往圣地亚哥去的。即使在15世纪后几十年，大部分朝圣者都很虔诚，但众所周知，朝圣根本解决不了精神生活的问题。如凯泽尔斯贝格的盖勒和雷根斯堡的贝尔克托尔德等正直的传道士都谴责朝圣，说朝圣造成的罪恶比朝圣得到的赦免要多得多。[③]教区教士一直禁止他们的女忏悔者，尤其是那些尚未成婚的姑娘去朝圣。然而这些警告和指责都是徒劳的。压倒一切的恐惧心理已经牢牢控制着黎民百姓，他们从一个圣地走到另一个圣地，为他们受惊恐的良心寻求解脱。

给朝圣带来惊人后果的这次宗教信仰复兴的明显特征是，人们认为耶稣是惩罚恶人的最高审判者。他的救世和代祷功德被降135 到次要地位。人们忘记了他是救世主和代祷人；由于人心渴望能有人为他们代祷而需另找一位代祷人。终于在圣母马利亚身上发现了这种仁慈的品格，认为她能代表有罪的穷人向她的儿子求情。15世纪后半叶出现了中世纪宗教信仰中从未有过的期望得到圣母马利亚庇护的强烈心情。此种心情甚至发展到了应被称为"圣母崇拜"的程度。这种虔心，就象宗教感情一样，常常通过赞美诗表露出来；中世纪很大一部分颂扬圣母的赞美诗创作于15世纪的后10年——基于恐惧心理的奇特的宗教信仰复兴时期。害怕圣子是最高审判者的思想造成了将圣母敬奉为代祷人。印刷出版了

① Zimmerische Chronik (Freiburg i. B. 1881—1882), ii. 314,

② 同上书 iii. 474—475 iv. 201。

③ Predigten, i. 448,

一些供个人和家庭用的小册子，书名如《耶稣受难的精华》和《小福音》，其中有不少大段的注释，提到我们的主对约翰和马利亚关于十字架所说的话。她成了理想的妇女、理想的母亲、"圣母神"、痛苦的母亲（mater dolorosa），她的心被剑刺穿，她分尝了她儿子救世的痛苦，保持了女性的敏感，所以乐意听取受苦人的哀诉。我们可以看到，对圣母的这种虔敬孕育了从汉斯·贝姆到约斯·弗里茨的社会起义。学校神学紧随民众的情感，"从圣灵怀胎说"在15世纪后几十年得到了更加严格的肯定和最热烈的支持。

慈母求情思想有了进一步的发展；请求圣母为陷入罪恶的人向她儿子求情，甚至圣母的母亲（圣安娜）也成了盲目崇拜的对象，这几乎可以说是十分新鲜的事。写了不少歌颂她的赞美诗。[1] 为使对圣安娜做的大量祈祷生效，便以供奉圣母马利亚的团体为榜样，也成立了许多团体。它们遍及整个德国，还远传到德国以外。[2] 我们根据当时史料记载，可以大致确定这种盲目崇拜所扩及的范围。专对圣母马利亚的盲目崇拜，单从其高度的群众性来说，似乎先由法国北部开始，尔后从那里扩展到德国和西班牙；但对圣安娜"这位外祖母"的崇拜，追根溯源，先从德国开始，这种信仰是在德国国土上深刻表现出来的。甚至一些人文主义诗人也热情歌颂她，象萨克森的弗里德里克和美因茨红衣主教这样一些圣物收藏家，如能在他们的收藏中增添圣安娜的一个大拇指，也都会感到十分高兴。路德本人告诉我们说，"圣安娜是他的崇拜对象"；卡尔文也提到他的母亲对这位圣者的虔诚。她的名字铸刻在许多教区教堂的大钟上，每拉一次钟绳和每敲响一次钟声都被看作是请她求情的一次祈祷。圣母马利亚和圣安娜把其他一些据信是真

136

① Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, etc., ii. 554, 1016—1022.

② Schwaumkell, Der Cultus der heiligen Anna am Ausgange des Mittelalters (Freiburg, 1893).

正代祷者的圣徒也带进她们的行列。路德受洗的教堂里的三口钟，在它们黄铜钟身上深深刻有如下的铭文：——"愿上帝帮助我们；愿马利亚多发慈悲。1499年。""愿安娜，以及圣彼得和圣保罗帮助我们。1509年。""愿上帝、马利亚、安娜和诸圣彼得、保罗、阿诺尔德、斯蒂芬、西蒙帮助我们。1509年。"梅库姆(迈科尼乌斯)告诉我们，民间的信仰总是把耶稣描绘成严厉的最高审判者，他肯定要惩罚所有那些虽有诸圣说情或他们自己的善功而仍被认定是有罪的人。

这次宗教信仰复兴，虽很原始，而又是产生于恐惧心理，但对一部分教士明显收到良好的效果和在受其影响的人中引起一场道德大革新。一直延续到1449年的罗马天主教的分裂产生一个后137 果，它削弱了教会的所有戒律，从而导致各级教士道德日益败坏。据说上述宗教信仰复兴对不行修道誓约的教士影响不大。不论我们所根据的是当时的史料记载还是对一些主教的访问，都证明当时教区教士的道德确乎十分低下，德国高级教士的私生活已经声名狼藉。身居主教职位者大多都是几大诸侯的年轻兄弟，他们置身宗教生活是为谋取教会巨额收入。《齐默尔家族史》的作者告诉我们，这些年轻的教、俗贵族在帝国议会的庆祝会上大部分时间都消磨在掷骰子和玩纸牌等赌博上。在他穿过一个个大厅，绕过一群群趴在地上(因那时桌椅很稀少)的年轻贵族身旁时，连接听到年轻伯爵在对年轻主教高喊："喂，教士，加油啊；该轮到你了。"同一作者描述一个大主教经常将他的情妇乔装成男仆，伴随他出席帝国议会。较为古老的修会本尼狄克修会及其支派没有受到宗教信仰复兴很大影响。然而那些与平民百姓有密切接触并从他们那里获得新热情的修会的情况就截然不同了。人数众多的布道修会多明我会受到改革的渗透。方济各会，虽然已经令人痛心地退化了，修士们已不再坚持他们早先那种自我克制的生活，但在这时也

开始过一种新生活。修道院一个接一个实行了改革，修士和修女全都恢复了原创建者所期望过的那种生活。可是宗教信仰复兴之火在路德参加的奥古斯丁修会中熊熊燃烧，也正是这个修会体现了其他任何修会都没有体现的这新运动所有的特点。

奥古斯丁修会的这些修士都多少有点离奇身世。他们，除了圣奥古斯丁的名字以外，与他毫无共同之处，事实是，有一位教皇已规定圣奥古斯丁修会教规为他们修道院的根本大法。他们本来都是隐居者，在意大利和德国的山区中过着与世隔绝的生活。许多教皇都曾想使他们受一般修道院教规的制约，这愿望最终实现了。在15世纪后半叶宗教信仰复兴时期，他们享受了其他修会不曾享受的东西，他们在自己的生活中展示了这次复兴的所有宗教特点。没有一个修会的修士如此虔诚地侍奉圣母马利亚。她和奥古斯丁都是他们的保护神。该会每个修道院的礼堂里都竖立着圣母像。奥古斯丁隐修会和方济各会的神学家竞相宣传“从圣灵怀胎说”。他们为提倡崇拜“圣安娜”做了不少工作。他们忠于罗马教皇。他们之中的一位博学者，帕尔茨的约翰，在路德刚来这里当修士时，是埃尔富特修道院中两位神学教授之一，他坚决捍卫不彻底悔悟和赎罪券的宗教价值等理论。正因如此，隐修会修士的生活比大多数僧侣更加自我克制。他们潜心于神学，德国很少有几所大学没有奥古斯丁修士在那里讲授哲学和神学的。他们也十分注重传道艺术，每个大修道院都有一位专职传道士负责招引众多的俗界教徒到修道院来做礼拜。他们的寺院一般都设在大城镇中；他们的虔诚生活、他们的学问和他们深受欢迎的传道才能，使他们成为城镇居民的宠儿。他们是德国最受尊敬的修士。 138

15世纪后数十年是托钵僧东山再起和重新控制百姓的时期。诸侯和富有市民中的有识之士总是从托钵僧团的僧侣，特别是从圣奥古斯丁修会修士中挑选他们的忏悔神甫。方济各会和奥古斯 139

丁修会的礼拜堂总是门庭若市，而教区教会礼拜堂则经常门可罗雀。一般百姓都把那些参与这新的信仰复兴和以自我克制的行动证明他们诚心的人看作是他们的宗教领袖。罗马教廷徒然发布坚持要每个教区教民至少每年一次向教区教士忏悔的规定和一再解释主持仪式教士的个人品质并不影响他主持圣礼的效果。只要能够找到衣衫褴褛、形容憔悴、生活严谨的方济各会修士或奥古斯丁修会修士担任忏悔神甫、教士或传道士，百姓就不会去请教教区教士，而是蜂拥地去向他们忏悔，跟他们做弥撒和挤在他们的礼拜堂里听他们讲道。这几十年是托钵僧的最后一次复兴时期，他们曾在这一绚丽的民众宗教信仰中起过领袖作用，而这一宗教信仰在现时更受人注意。

第六节　非教会宗教信仰

15 世纪末期和 16 世纪初期的第三种宗教运动与前述两种不仅有所不同，甚至大相径庭，以致意外地连这位学者都觉得他必须承认它确与其他运动同时存在。这种温和的、真诚的，但又是非教会的宗教信仰是悄悄发展的。历史学家一般都不谈这一运动，至多只是仔细查看一些城镇志和说明地区和市的权力与范围的立法档案而已。历来都承认，路德的父亲虽然常常鄙视教士，认为大多数僧侣只是些无赖和傻瓜；但并不承认他在这一点上代表了社会140 各阶层数以万计的质朴和虔诚的德国人。在德国各诸侯国的教会法规中；在治安条例和救济穷苦市民的规章中；在下层阶级的，特别在城镇手工业者组织的章程和惯例中；在拉丁语圣经的大量本国语的译本中，我们都可以看到这一悄悄的、扩及面很广的宗教运动的痕迹。

在康斯坦茨和巴塞尔两次宗教会议上拟定的改革方案被罗马

教廷断然否定，因此，有少数德国诸侯当他们觉察到全面净化教会的主张已无法实现，便决定在他们自己的辖区内加以贯彻。早在1446年，萨克森公爵威廉为了公国的完全独立，发布了干预教会权力的一系列命令。他的有关遵守主日的规定，他禁止教会法庭干涉萨克森俗界人士的通令，他不准任何萨克森人向其辖区外的司法机构上诉的严格禁令，所有这一切都或多或少地是干预早已认为属于整个教会权限中的世俗权力的实例。然而，他走得太远了。他明文规定，监督他辖区内的教区教士及其上司过与职务相称的生活，是世俗的权力——这是一种完全违反教会要求的想法。他还宣称，俗界有权正式视察和改革他辖区内所有修道院。事实证明，宣布世俗当局有权控制教区教士及其上司的文告可能只是一纸空文。我们从来没有听说过类似的改革能够实现。但是视察萨克森修道院，尽管受到教会当局的反对，还是做到了的。安德烈亚斯·普罗勒莱如果没有那些反对他的罗马教会上司的世俗诸侯 141 的支持，他是永远不可能实现他那改革奥古斯丁修会修道院的计划的。埃内斯特公爵和阿尔布雷希特公爵在他们1483年的一些法令中贯彻了威廉公爵关于教、俗两方关系的构想，而聪明的弗里德里克选侯则继承了他家族对教会的一贯政策。

经普里巴奇进行了研究并且在《教会史杂志》(Zeitschrift für Kirchengeschichte) 上加了说明的勃兰登堡选侯区的一批档案[1]证实，那里也有同样的思想在起作用。象勃兰登堡的弗里德里克二世这样的一位虔诚诸侯，先撤了教会中一些不称职高官的职然后又将他们复职，他就是用这种办法监督教会的。严禁向罗马上诉，违者严惩。在弗里德里克及其后继者的统治下，事实上已出现了一个勃兰登堡的独立教会，它差不多完全听命于世俗政权和完全摆脱了罗马教廷的控制。

---

[1] xix, p. 397 ff., xx, p. 159 ff., 329 ff., xxi, p. 43 ff.

许多城镇也相继干预历来认为属于罗马教会权力范围以内的事务。他们认识到了教会的许多节庆日和各个圣徒节以及庆祝节日的种种规定的害处，因为教会法规定节日期间任何人都不准干活而使得干活的日子越来越少。路德在他《致德意志民族基督教贵族信》中大声疾呼要求废除强迫人们在为数甚多的节日停止干活的教会法时，他还只是建议将他家乡曼斯菲尔德施行的治安条例再增加一些内容和扩大它的适用范围而已。

这种非教会感情突出表现在作为15世纪末一个特点的基督教徒兄弟友爱观点的变化上。

无从得知，13和14世纪的教会是怎样将耶稣的精神，如他们142 对穷苦人、患病者和无依无靠者履行他们的义务时的那种热情，灌输给欧洲人民的。个人或团体为收容赤贫者兴办了许多慈善机关，男男女女都愿竭诚为不幸者提供帮助。

> “修女们头戴垂肩帽，
> 耷拉着的苍白面孔茫然若失，
> 肮脏的道袍
> 罩住了她们纤细的身腰，”①

中世纪每个城镇都有慈善姊妹会。不幸的是，教会的教导中包括了行乞是基督教徒的一种美德的思想；同时还认为，基督教徒的兄弟友爱既然是基督的律法教育培养出来的，那它的具体实现，不论在什么地方都离不开教会自上而下的监督，这一观点即使没有被提高到是直接听命于上帝律法的高度，也已被上升为确定无疑的行动原则。宗教改革是反对以上这两种观点的，15世纪末的这种非教会的虔诚是对它们预先默默提出的抗议。

行乞行为，对这一行为的容忍甚至鼓励，在当时可以说司空见惯。在某些慈善机构中，病人和靠施舍度日的人全都是靠捐赠得

① The Romance of the Rose, ii. p. 168 (Temple Classics edition).

到生活必需品的，但普遍的想法是，他们应当去向善心人乞讨。乞讨本身仿佛使乞讨者得到宗教团体之成员的地位。"基督的效法者"圣弗兰西斯就曾教导他的追随者去乞讨，这一超乎寻常的榜样使乞讨神圣化了。事实上托钵僧始终是15世纪末讽刺作家笔下的笑料。他们喜欢描绘托钵僧扛着一只麻袋，看起来他什么都能往里装：蜂蜜和肉桂、豆蔻、胡椒，还有干姜、卷心菜和鸡蛋、家禽、鱼，以及新衣衫、牛奶、黄油和干酪；尤其是干酪，还分成各种类别——绵羊奶制的和山羊奶制、硬的和软的、大块的和小块的——全都是那些被讽刺为"干酪猎取者"所贪求的。在他们后面跟随着 143 一群准教会乞丐，他们各自都有行乞的名义——有的为正在建造的教堂乞讨，或是要讨得一幅祭坛罩，要不就是说讨得钱来给第一次主持弥撒的年轻教士备一份贺礼；有的则随时随地带着圣物——有从伯利恒马槽中取来的稻草，或是从报喜天使加百列翅翼上取下的一片羽毛——准备给乐善好施者亲吻；有一个圣詹姆斯兄弟会成员，他经常充当替身代人去康普斯泰拉朝圣，有时就在途中行劫和图财害命；圣安东尼兄弟会成员获有佩着十字架和挂一铃铛登门求乞的特殊权利。这些人都是教会乞丐。一般乞丐至多能稍微分享到一点该行业的神圣性。他们都随身携带某个圣徒的画像，或者在他们的帽子里装进作为朝圣者标记的海扇壳，以此获得准教会身份。①路德在《致德意志民族贵族公开信》中不仅表示了他对乞丐之灾的意见，而且还阐明了几十年来俗界人士曾经思考和部分实践过的那些思想观点。有些城镇开始制订取缔身强力壮者行乞的条例、给他们安排工作、收容他们的孩子，教他们学手艺——所有这些合理措施都是违反中世纪教会的精神的。

然而，只要考察一下慈善基金的历史情况，这种非教会的宗教感情就看更清楚了。中世纪早期的惯例是，慈善性的遗赠一直都

① v. Bezold, Geschichte der deutschen Reformation, pp. 95 f.

交给教会和教士经管。到了15世纪末，这种传统习惯开始起变化。由教会经管变为由俗界经管，起初或许主要是因为教士的腐化堕落和相信有一部应用于穷人的款项处理不当的缘故。许多城市纷纷提出要求，试图并且成功地将慈善基金经管权从教会手中夺过来转交给俗界掌管的大量实例，就是最好的明证。但不可能常常都是如此。我们宁愿说，人们已经开始明白，虽说基督教徒的兄弟友爱是基督律法中的一个部分，但这并不意味着所有慈善事业都必须置于教士或教会的控制之下。因此，我们可以看到，在15世纪最后若干年，有许多用于赈济穷人的遗赠都已由城镇议会或俗界人士的委员会负责处理的例子。这样做并不是对教会有恶感，因为事实上同一个立遗嘱人是将他遗赠的救济基金一部分交给教会，另一部分交给俗界经管的。城镇议会开始用这样得来的基金对穷人实行一系列的救济，办法是发给票证，穷人拿了这票证可以到专门设立的商店里去如数领取面包、毛织物、鞋和火柴等。在历来都是由僧侣独霸的领域里，于15世纪末实行这种新的、前所未闻的俗界经管的深度与广度，很难说清楚。现在还没有一个考古学家对埋藏在中世纪德国城市档案中的根据作过全面而又详尽的研究；但由克里克①和其他一些人收集到的材料足以说明它的推行面非常之广。俗界人士清楚看到，他们不受教士的任何监督，完全能够做好基督教的这项特殊工作。

另外的一系列有趣事实也都说明非教会宗教感情的增长。15世纪后数十年出现无数团体，有些确是宗教团体，但它们全都有一种与我们在早期所见的完全不同的宗教倾向。它们不象神秘主义

① Kriegk, Deutsches Bürgerthum im Mittelalter. Nach urkundlichen Forschungen und mit besonderer Beziehung auf Frankfurt a. M., pp. 161 ff. (Frankfurt, 1868). Uhlhorn, Die christliche Liebesthätigkeit im Mittelalter, pp. 431 ff. (Stuttgart, 1854).

派或教友会(教会的一个派别)的祈祷团一样，目的在于彻底否定教士或者甚至反对教士。他们不难将自己置于教会的庇护之下，选择一些普通教堂来进行他们的特殊宗教仪式，并出钱请教士来指导他们的祈祷;但这些团体颇有俗界特色,其成员按自己的方式过宗教生活，完全不必理会教会通常让其虔诚信徒过的那种严格的基督教徒生活。有一些只是做祈祷的团体，另一些是专门“崇拜”其他圣者的团体,如供奉圣母马利亚的团体或进而“崇拜”圣安娜的团体;但为数最多的是手工业者的组织,它们类似于罗马帝国的劳动者“行会”。

为鼓励祈祷而成立的这些团体中最有名的或许是“一万一千圣女会”,一般人都只知道它那奇怪的名称“圣厄修拉的小舟”。这个团体是科隆卡尔特会的一个僧侣设想出来的,它很快就出了名。聪明的弗里德里克是它的保护人之一，他的秘书普菲芬格尔是它的一个支持者;它的会员数以千计;一首德国古老赞美诗有对它的赞颂。它不向会员强行索取会费。唯一必须服从的是按时做祈祷和学会靠祈祷的力量改善一个人的生活。这是15世纪各类虔诚教友会中的一种。它是同类中最为人熟知的一种，另外还有其他 146 许多类型。但是在一些声明要发扬非教会虔诚信仰的教友会中，没有比德国北部名叫卡兰茨或卡兰茨吉尔登和在奥地利名叫策兴的那些团体更重要的了。这些团体在各个方面发挥作用。它们是过宗教生活的组织；是患病时的互助组织；是受攻击时的防卫组织；又是服务于保险和丧葬业务的组织。我们这里要谈的是它们的宗教方面的活动。这类团体规定,所有的兄弟姐妹(一般容许妇女参加）都必须在规定的时间里集会举行全体的宗教仪式。会友选定一所教堂举行上述宗教仪式,就我们所知,通常选择的是方济各会或奥古斯丁修会的礼拜堂。有时，由他们专用一个祭坛；有时,如果是一座大教堂,则专给他们一个小礼拜堂。需要指出的有

趣的一点是，这种团体举行宗教仪式的规章及其方式完全由该会自行决定，而这些俗人则都坚持要按他们自己的方式安排宗教仪式。路德曾做过一次有趣的布道，题目是《关于基督真实圣体的圣餐礼和教友会的圣餐礼》，他讲道的后半部分专对好坏两类教友会作了对比。路德说，那些不良的教友会，其成员的宗教信仰只是表现在一年里听一两次弥撒经，同时还要乘机聚众大吃大喝，他们大部分时间都用在挖空心思干坏事上。而真正的教友会则为其穷苦会友供给饭食，帮助老弱病残，给会里人品好的年轻会友准备结婚妆奁。他在结束他的布道时又对真正的教友会和基督教会作了比较。西奥多·克尔德评论说，如果参照路德这次布道写一篇有关15世纪末教友会问题的详细的专题论文，会对当时的民众宗教信仰提供丰富知识。遗憾的是，没有一个人曾打算完成这项任务，但德国考古学家现在正在为此铺平道路，他们主要根据一些原始手稿出版当时卡兰茨教友会的规章制度和各种实际活动的史料。

147

由此可以看出，在15世纪后几十年和16世纪初出现了一种可称之为非教会的虔诚，而这种虔诚毅然悄悄地给俗界带来许许多多曾认为只是属于教会的东西。路德在他题为《基督徒的自由》的一本小册子里呼吁应给予世俗当局的那种主教监督权①，至少在德意志若干公国和自治城市里已经部分得到承认和实现；已经在将基督教徒兄弟友爱的实行及其管理之权从教士手中夺来交给俗界；教友会正在证明，人人都能用最适宜于他们的办法规划他们的宗教义务而无需求助于教会，甚至能请一位他们所信赖的教士来主持礼拜和念他们指定的弥撒经。

大量的未经教会官方批准而又是他们大不以为然的本族语圣经译本的出现这一事实本身，可以说是对这种非教会虔诚的成长和发展的最好的证明。无论是中世纪前期或后期，教会与拉丁语圣

① Jus episcopale；拉丁语：主教监督权。——译者

经民族语译本的关系，一直是个很复杂的问题。圣经历来被说成是所有教义与道德问题的无上权威，在宗教改革论战之初，争论各方都没有把圣经的这一无上权威看作是个有待争论的问题。如果我们记得，奥格斯堡告白不同于后来改革派教会的声明，它对圣经的无上权威并没有任何确实肯定的条文，就能了解当时的情况。那时并没有把它当作应当讨论的问题。待到后来，在特伦托宗教会议上第一次将口传圣书看成是和《旧约》与《新约》具有同样的权威的圣经。因此，修道院在宗教改革之前的数十年间为教诲民众所出版的许多小册子常说，教会的全部教言都可以在新旧约圣经中找到。 148

当然，毫无疑问，中世纪教会曾一再禁止阅读拉丁语圣经，特别是禁读民族语圣经，但可以断言，这些禁令几乎都与企图镇压异端或分裂派的反叛有关。

另一方面，在整个中世纪从未见有官方鼓励人民阅读本族语圣经和赞助这类翻译。勉强能说得上鼓励的是至多容许得到一点本族语圣经的知识，即准予出版本族语的《诗篇》、若干祈祷用书和在15世纪还有《信徒全书》(Plenaria)——收容做礼拜时读的四福音书和使徒书中某些段落译文的几本小册子，其中还有一些传说和民间故事。许多教皇和大主教由于种种原因经常指责圣经译本。[①]也无疑问的是，读懂一点本族语圣经，特别是一些未受过教育的善男信女，往往被看成是一种异端倾向的征兆。“异端思想的第三个起因，”一位奥地利宗教法庭法官大约在13世纪末写道，“是他们把《旧约》和《新约》译成了民族语言的缘故；他们又还学和教这样的圣经。我听说和眼见一个乡下村夫一字不漏地背诵《约 149

① 教皇英诺森三世指责民族语圣经所持的理由是，俗界一般教徒，尤其是妇女，缺乏理解它的足够的文化知识(Epistolœ, ii 144)；美因茨大主教贝特霍尔德在1486年他的教区布告中断然说，民族语言不能表达出原有语言圣经和拉丁语圣经中思想的妙处。

伯记》，另外还有些通晓《新约》”。① 观看一下事实根据，似乎即可得出结论，中世纪教会的统治者总是抱着极大的怀疑来看待本族语圣经中的知识的；但他们并没有进而不分青红皂白地谴责那些认为可以信赖的人，不论是教士、僧侣、修女或者俗界的著名人物，说他们不该持有它们。

但是到了中世纪后期，自从威克里夫出版了他的英译本圣经以后，欧洲各国的民族语圣经便陆续出版。在德国更其如此；印刷术的发明便利了书籍的推广普及，值得注意的是德国最早的出版业出版了大量的家庭和个人祈祷用书、大量的《信徒全书》(Plenaria) 和比古本要多的今本《圣经》。在1509年以前《诗篇》出了二十一版，在1518年以前四部《福音书》和诸《使徒书》出了二十五版。在15世纪后几十年和16世纪前几十年，整部《圣经》用高地德语至少出了十四版(有说十七版)和用低地德语出了三版——所有这些版本全都是译自拉丁语圣经。第一个译本是1466年由约翰·梅策尔在斯特拉斯堡出版的。接着，1470年在斯特拉斯堡出了第二版，1473年在奥格斯堡出了两版，1474年用瑞士方言出了一版，1477年在奥格斯堡出两版，1480年在奥格斯堡又出一版，1485年在斯特拉斯堡再出一版，1487年、1490年、1507年和1518年在奥格斯堡又出了多版。仔细对比一下出的所有这些本族语《圣经》便可判明较早的一些版本都是各地自行出版的，但连续出了几本之后，译文就逐渐相近，直到后来形成了一本公认的拉丁语德译本《圣经》，这部《圣经》为中世纪教会的追随者和反对者所共同采用。后来路德的译本虽没有全部，但大量地取代了这些德译本。例如，再洗礼派在路德的译本出版以后很久，仍使用这一拉丁语德译本圣经，宗教改革前出版的这些德语《圣经》在改革之后差不多二百

① Magna Bibliotheca Patrum (Coloniæ, Agrippinæ, 1618), xiii. 299.

年仍有人在使用。①

究竟为什么需要这些译成本族语的圣经呢？自从德国大主教，即美因茨的贝特霍尔德，于1486年下令审查各种书籍特别是圣经的本族语译本时起，就已明显看出中世纪教会的首脑对这种译本的存在感到惊慌不安。②另一方面，现尚不清楚的是，这些译本究竟是全部或者是大部出自中世纪教会的敌人之手。中世纪如他们自称的“兄弟会”（瓦尔登斯派、皮卡德派、威克利夫派、胡司派等等都是教会当局任意乱加的名称），早在13世纪末就有罗曼语和条顿语两种圣经译本。教会法官和教会会议的许多记录可以证实这一点。但是看不出这些德语译本，或许奥格斯堡的一个版本和由克堡人在纽伦堡出的那一个版本是例外，与早先的这两种译[151]本有联系。15世纪教育的迅速发展，尤其是要求自我反省和自我评价的非教会虔诚的高涨，需要和欢迎这许许多多的本族语的圣经译本。③要是“普通人”手里有了圣经，他就能够阅读、思索和作出自我评价。出现这些本族语圣经造成的影响很容易被人夸大。人文主义者康拉德·策尔蒂斯也许是吓唬教士说，每一个乡村小酒店可能很快都要看到《圣经》了；但是我们知道，在印刷术刚刚出现的那个时代，一部完整的《圣经》肯定十分昂贵，这决不是一个穷人能买得起的。可是他仍还能买得起《福音书》或《使徒书》或《诗篇》；同时可以看到，除了这许多版本以外，老百姓依然在购买和阅读圣经。有人告诫传道士说，他们应当多讲教会法定圣经各篇章的意义，以免百姓被他们手里《圣经》译文上的不同搞昏了头。有一些故事说，农民，如汉斯·维尔纳，用从圣经找出的论点击败了他

① Walther, Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters (Brunswick, 1889).

② Gudenus, Codex Diplomatic. Anecdota, iv. 469—475 (1758).

③ Walther, Die deutsche Bibelübersetzungen des Mittelalters (Brunswick, 1889).

的教区教士。教会当局真正感到惶惶不安了。他们的这种忧虑在许多渴望改革生活和习俗但又害怕革命运动的人中普遍存在。妥善的办法是，孩子要吃“活命面包”，但是“教会母亲”应将切面包的刀子拿在自己手里，免得孩子割破手指。圣经译本的某些出版者，按照1514年在巴塞尔出版《福音书》的做法，在前面加一序言，说明书卷的内容应当根据教会教导理解。但尽管如此，一种不受教会控制的宗教信仰确已问世。俗人已开始在至今一直被认为只有教士才有权裁决的事务中为他们自己着想。

152

第七节 “兄弟会”

当时还存在着另一种宗教生活和虔诚的宗教团体，这种团体据说在较高级的工匠阶级中，尤其是在奥格斯堡、纽伦堡和斯特拉斯堡的印刷工人中，曾以这种或那种方式起过很大作用。

这一种虔敬心至少可能有三个来源：

（一）我们可以追溯到13世纪后几十年，那时在德国大部分地区都有一些不遵从教会的人。根据宗教法庭法官证实，他们过着虔诚生活，对待邻居正直可靠，信守基督教的一切教规，但不承认罗马教会及其教士。迫害他们的人给予了他们很高的评价。“这些异端分子的举止和谈吐是有口皆碑的：他们生活安分谨慎；他们衣着不重华丽；他们中有学识的是裁缝和织匠；他们不积攒财富，只满足于不虑匮乏；他们生活朴实；他们吃喝有所节制；他们从不去酒馆，也不参加公共舞会或类似的浮华虚荣活动；他们力戒言语粗鲁、背后攻击、言谈轻率、谎言欺人和起誓赌咒。”他们对付中世纪教会的办法与该时期所有福音派新教徒几乎同出一辙。他们接受福音派的简明教义；他们消极抵制僧侣教职阶级制和教士对其权利的种种要求；他们在自办的学校里认真教育自己的孩子；他们

都有本族语的圣经译本，而且大部分已背得烂熟；他们用本族语举行宗教仪式，指责他们的罪状之一就是他们说读本族语的与读拉 [153] 丁语的圣经，收获完全一样。还有一件令人感兴趣的事是，指责他们到麻风病院去与收容在那里的麻风病患者一起做祷告和在某些城镇为麻风病儿开办学校。[1] 他们给自己的组织定名为“兄弟会”。这种“兄弟会”组织一直保持下来从未消失。在14和15世纪期间，他们接连不断受到当地时紧时松的迫害，那时教会当局的镇压计划虽能得到世俗当局的支持，但并不总能如愿以偿。“兄弟会”在大城市的工匠中有其强有力的代表，城市当局专门拨出一座教堂供他们做礼拜用的事例屡见不鲜。连连遭受迫害促使他们组织起来，依靠那些生活暂且安定的兄弟设法收留和帮助那些得以从疯狂镇压地区逃出来的人。兄弟会的这些组织与欧洲各地的兄弟保持着通信联系，它们的活动在15世纪后几十年和16世纪前25年达到高潮。

（二）早在迈斯特尔·埃克哈特(卒于1327年)、他的弟子陶勒(卒于1361年)和祖佐(卒于1366年)、神秘的“奥伯兰的上帝之友”及其伙伴（其中有斯特拉斯堡商人鲁尔曼·斯温〔卒于1382年〕)、布鲁塞尔代理神父约翰·鲁伊斯布勒克(卒于1381年)的时代，中世纪神秘主义派的领袖们就已习惯于将他们的追随者结成祈祷团；这一惯例在他们去世之后长期没有改变。这类虔诚团体在宗教改革之前的半个世纪中如何继续生存，采取什么样的组织形式，似乎很难说准。一直与“上帝之友”有密切关系的“共同命运 [154] 兄弟会”的学校，大多都致力于扩大和发展先前的神秘主义派留传下来的祈祷团体。这些“共同命运兄弟会”似乎有一种习惯，即经常邀请自己的邻居到他们学校的教室里来聚会或到礼堂里来听讲

① Magna Bibliotheca Patrum (Coloniæ Agrippinæ, 1618), vol. xiii. pp. 299—301.

道。他们在那里阅读和讲解本族语《新约》。他们还阅读传播宗教教诲书籍的摘录。他们请他们的听众去探问那些旁听者对他们所教内容的理解有多深，并又力求用问答方式发现和解决宗教上的难题。这些学校和教师到15世纪末已扩展到整个德国，他们对激发和保持个人生动活泼的宗教信仰所起的作用肯定是很大的。

（三）其次，即使撇开胡司派的那种社会的和半政治的宣传不谈，仍还可明显看到，自从1431年11月塔波尔派致各国基督教徒的公开信之后，特别是在1452年成立了兄弟会之后，在波希米亚和分散在德国各地的持异议的福音派新教徒之间保持着经常的联系。或许历史学家们认为胡司派对他们的德国的支持者的影响超过了应有的程度。其实，后者在威克利夫和胡司领导的运动很久以前就已得出结论认为，什一税应当是自愿贡奉，应当把圣杯给与俗人，等等。但若知道他们在国外有支持者和兄弟，那肯定会成为德国的这些不遵从教会者的力量源泉。

我们对那个时代的理解现在仍很模模糊糊，所以不能确有把握地说明这三个宗教方面的原因对象“兄弟会”和与从中世纪末起一直处于不稳定状态的教会观点相悖的福音派这样一些小团体的影响究竟多大。然而，有一件奇怪事可以说明，在萨伏伊和法国的瓦尔登斯派、德国的兄弟会和波希米亚的兄弟会之间有着密切联系。他们对孩子进行神学教育时都是用同一种《教义问答》。就现在所知，这本小教义问答是于1493年初次出版的，一直出到1530年。该书在法国、意大利、德国和波希米亚全都可以见到。“兄弟会”传播这些书籍表明他们是受早期神秘主义派和“上帝之友”的启发。他们充分利用新发明的印刷术大量传播神秘主义派有关个人宗教信仰的小册子和圣经部分章节的译本。他们印刷和传播14世纪流行于神秘主义派中的手抄本，如著名的《教师书》①、陶勒

155

① 原文为 Masterbook，可能是一种传道用书。——译者

布道辞的单行本、祈祷文和从他著作中摘录的过虔诚生活的戒律，以及后期的一些神秘主义者写的小册子，如《十诫剖析》。在路德以前，德国流行的整部《圣经》或其部分篇章的许多译本可能有些就是出自这些祈祷团。科堡人是纽伦堡出名的印刷业者，他们印制过许许多多《圣经》，同时也是印制“兄弟会”使用的教义问答小册子的德国工人；如前所述，作为这些团体后继者的再洗礼派，并没有使用路德的译本，而用的是他们的前辈留传给他们的一个相当古老的文本。

这些祈祷团体的成员，在路德刚开始发动宗教改革时，曾表示过欢迎，但很难说他们是属于这一运动的。路德承认，他在许多方面都受惠于他们出版的《德意志神学》；也还承认，凡是有益于他的东西，对其他人也一定有用。建立在帝国内部分裂基础上的路德派教会组织，为彻底改组那些愿与教会国分手的古老团体发出了 156 信号。它们形成后来称为再洗礼派这个非常复杂和受到诸多误解的运动中最优秀的一派，并始终对宗教改革后分裂的两大派保持中立。这种宗教信仰主要存在于德国许多大城镇的工匠之中。

决不可认为存在于15世纪后几十年和16世纪前几十年的这四种宗教情绪始终能清楚加以区分。各种宗教信仰都很难保持特性，反倒经常出乎意料地相互交融。人文主义和再洗礼教义看起来相差很远；但再洗礼派中的几个最卓越的领导人却都是巴塞尔埃拉斯穆斯圈子里的著名成员。人文主义和对童年时代朴素信仰的忠贞不渝，交织成了梅兰希通的高雅性格。路德在埃尔富特修道院中与自以为是思想作了坚决斗争之后相信，如果他的父母去世了，他能够靠他朝拜罗马的诸圣徒圣陵将他们的灵魂从炼狱里拯救出来。青年梅库姆(迈科尼乌斯)从他父亲关于上帝慷慨恩典的许多教诲中只记得他相信，如果他能从特茨尔手中免费得到一张赎罪券，这将会对他有利。相互独立的各种宗教信仰总是随时

随地相互交融，直到一个明显的转折关头使人必须当机立断作出抉择时为止。这样的一个转折关头正是出现在我们称之为宗教改革的这个时期，结果是这伟大宗教复兴运动的一些领导人认识到，最实际的神学归根到底就是赞美诗和祈祷文、宗教复兴者的布道辞和家庭教诲中所表达的那些内容。他们作为神学家感到他们所肩负的责任是，在教义上阐明他们的父辈在中世纪宗教生活中与157 其说是知识方面不如说是虔心方面想要弄清楚的一些模糊问题。

这就是路德诞生于其中的、同时也是他幼年时代所呼吸到的那种宗教气氛。每一种因素似乎都参与创造和形成他的宗教历史，而且对他的那些最著名和最心心相印的追随者无疑也有类似的影响。

第六章　人文主义与宗教改革

158

第一节　萨沃纳罗拉

当意大利的人文主义，一方面染上玩世不恭的纵欲主义，另一方面盲目迷信玄妙科学而几乎要变成仅仅是古代异教的复活时，在佛罗伦萨出现了一位杰出的传道士，他唤起人们不忘基督教徒的身份和基督教徒的美德。

吉罗拉莫·萨沃纳罗拉是意大利人，是贾奥基诺·迪·菲奥雷、布雷西亚的阿诺尔德、阿西西的弗兰西斯、帕尔马的约翰等人的同乡，而且和他们一样，他自信能有幸见到上天显圣等奇迹。他所属的国家曾全面经历了一场贯穿整个中世纪的群众性宗教复兴运动，这个运动犹如燎原烈火来势突然，后又慢慢减弱，末了倏忽之间自行熄灭。当他还是孩童时，曾因看到他周围世界在遭受苦难 159 而颤抖；在他路过意大利一些暴君的阴森可怕的宫殿时，交相听到从宴会大厅传出的银碟的玎珰声和宾客的淫言秽语以及从与大厅只有一层之隔的地牢里发出的囚徒的呻吟声，他不禁毛骨悚然。他的家庭决定要他从医，于是这位少年便开始攻读当时学习必读的托马斯·阿奎那的著作以及阿拉伯人对亚里士多德作的诠注。那位伟大哲学家的《神学大全》使他着了迷，不知不觉地把他引向神学；但他在表面上并不违抗家里为他选定的前程。在罗伯托·斯特罗齐拒绝他与他女儿劳达米亚的婚事时，他曾闪现过要在这苦痛和邪恶的世界上长眠于坟墓的念头，但这个念头后来消失和淹没在普遍的忧伤之中。这时唯一可取的办法是信赖上帝和钻研圣

经，稍可给予他慰藉的是音乐和作诗。他对托马斯·阿奎那的爱戴促使他想在多明我会修道院寻找一个他渴望能摆脱腐败世界和腐败教会的避难所。他在那里隐居了很长一段时间，将圣经读而又读，反复琢磨《神学大全》，又陶醉于“新学问”之中，他几乎是无意中在为自己创立一种在实质上是将阿奎那的教导与马尔西利奥·菲奇诺及柏拉图学派的新柏拉图主义结合在一起的哲学，并在思考他如何能最好地来说明基督教教义和人的天生理性相协调一致的问题。

在他终于成为一个能够支配人们的思想感情的杰出的传道士的时候，不要忘记他本质上是中世纪时代的人。他宣讲的教义是牢固地建立在托马斯·阿奎那神学基础之上的。他的理性的信仰观、他对宿命论的坚定的信念和解释的方法、他认为圣经具有多重含义的看法，全都是那位多明我会的著名经院哲学家给他确立下

160 来的。他信守教会是由罗马主教统治的一个客观存在的政治实体的中世纪观念，每一个人都必须依附于它、服从于它，只有在所发布的命令与福音派法规条文相抵触时方可例外。他和阿奎那以及13世纪其他一些著名经院哲学家所做的一样，曾就赋予教皇充分权力和稍加限制的问题作了详尽的解释，尽管他的措词与中世纪罗马教廷教会法学家有很大的不同。他对人文主义新柏拉图派的赏识甚至能从中世纪的一些权威性著作中找到线索；因为伪迪奥尼修斯著作一直是那些杰出经院哲学家灵感的来源。

他的学识使他与佛罗伦萨的几位人文主义领袖建立了关系，他讲授神学的诚挚语调和他高尚的品质引起人们的赞赏，他个人的高度虔诚使人感到他具有他们所缺少的某种东西；然而他所提出的应当接受来自上天显圣的主张并没有为任何一个新柏拉图主义者所信服。

佛罗伦萨的著名人文主义者都成了这位杰出传道士的信徒。

曾在柏拉图的半身像前和圣母像前各点一盏灯的佛罗伦萨柏拉图学派首领马尔西利奥·菲奇诺有一段时间也完全对他着迷。年轻的乔瓦尼·皮科·德拉·米兰多拉与这位圣马可修道院院长多次谈话之后，整个内心生活起了变化。他改变了他原先的无忧无虑习性。他焚烧了他在谈话前创作的五册逗乐的情歌。① 他每天定时做祷告，他在给他的外甥的信中真诚地谈到祈祷对虔诚生活的重要性：

> "'我鼓励你做的不是，'他说，'话语很多的祈祷，而是将内心的秘密，亦即心灵的隐处，由衷地向上帝坦白的祈祷，在冥冥中感到有上帝存在的这种祈祷不仅是向上帝亮开思想， 而且也是用只有他们知谁曾试过但又无法言传的方法将这思想与上帝联系在一起。我不问祈祷的长短，但关心效果如何，热情如何，我宁愿祈祷被呜咽中止和打断也不愿让一堆空话拖延时间。……不要让一天的时间白白流逝，你一天务必要做一次把自己托付给上帝的祈祷。……为我们也为你自己的需要，你在祷告中向上帝和圣灵所祈求的，必须时刻牢记心中。'"②

他研究托马斯·阿奎那的著作，其中包括萨沃纳罗拉所喜爱的神学，在谈及这位著名的经院哲学家时总是称他为"真理的支柱"。③ 他将他的产业的三分之一给了他的外甥，他靠余下的财产俭朴度日，所以他可能又将其中的大部分用于慈善事业。④ 他委托萨沃纳罗拉代他分发救济品，替他向穷人施舍和为穷苦少女置备

① 他用英语写的 The Workes of Sir Thomas More, Knyght, sometyme Lorde Chancellour of England, (London, 1557), p. 6 C。

② 同上书13C。

③ 同上书 5 A。

④ 同上书 6 B。

嫁奁。①他常有加入多明我会的想法，

> “有一次他和他的外甥约翰·弗兰西斯在费拉拉的花园里散步，谈到基督的爱时，突然脱口而出：‘外甥，’他说，‘这是我要告诉你的；我告诫你要对此保守秘密；我写完我这本书之后所留下的财产，我打算全送给穷人，从此用耶稣受难像保护自己，赤脚走遍世界各地，我要在每一个城镇和每一个城堡中宣讲基督的道理。’”②

还有材料记载，他曾经鞭笞自己；尤其是“在纪念基督为我们受难和死去的那些日子里，他捶打和鞭笞自己的皮肉，以志不忘基督的洪恩和洗刷他的旧有罪愆。”③但他首先是孜孜不倦钻研圣经，并将经验介绍给他的外甥：

162

> “再也没有比你日夜不停翻阅圣经更能取悦于上帝、更能裨益于自己。圣经中隐含着某种立竿见影的神力，如果阅读者心地纯洁和虚心恳求，它就能以一种奇异力量使他们的心志转变为上帝之爱。”④

这位著名柏拉图主义者竟放弃柏拉图而就圣保罗，他称圣保罗是“光荣的圣徒”。⑤他去世时将他的财产留给佛罗伦萨的一个济贫院，并要求戴上多明我会僧侣的僧帽埋葬在圣马可修道院中。

佛罗伦萨另一位知名的柏拉图学派成员安杰洛·波利齐亚诺也是转而追随萨沃纳罗拉的人。他们知道他曾与皮科倾吐衷肠，他俩声称，我们靠爱而不是靠知识学会知晓上帝的：

> “‘但我亲爱的安杰洛，现在请看，’皮科写道，‘我们是何

① 他用英语写的 The Workes of Sir Thomas More, Knyght, sometyme Lorde Chancellour of England, (London, 1557), 6 C.

② 同上书 8 D。

③ 同上书 6 D。

④ 同上书 13 F。

⑤ 同上书 12 D。

等疯狂。我们与其说是知晓上帝或是向他有所诉说，也许还不如说是爱上帝(此时我们的神志是清醒的)。我们爱上帝对自己也就更有益;我们少劳神费力，多尊崇上帝。但如果我们凭知识始终得不到我们所追求的东西，那么我们就要靠爱来取得非爱莫求的东西。’”①

波利齐亚诺和皮科一样，曾一度想加入多明我会，也应他本人的请求，死后身穿多明我会僧衣埋葬在圣马可修道院中。

洛伦佐·德·梅迪奇在世时曾想方设法赢得萨沃纳罗拉的支持，然而他屡遭拒绝，在临终时因还没能请到这位杰出的传道士到他床前来接受他的忏悔而不瞑目。

意大利的人文主义曾暂时被这位圣马可修道院院长争取到基督教方面来。假如诗人和学者、政治家和教士们、政府和教会不是腐败到不可救药，那么完全有可能在那些不愿打破中世纪教会中的政治团结的人士领导下出现一场人类的大革新。从狭义上讲认为萨沃纳罗拉不是一位宗教改革的领导人并非不过分。他领导的运动与15世纪末德国原始宗教复兴的关系比起与宗教改革本身的关系更为接近；在萨沃纳罗拉领导下改组多明我会的托斯坎分会和在安得烈亚斯·普罗莱斯与约翰·斯陶皮茨领导创建奥古斯丁修会的分会，目的几乎完全相似。整个意大利的运动，正如期望的那样，是由较高文化素养的人领导的。因此，它不象德国人之重视朝圣、圣物、礼拜仪式的各种细节和迷信奇闻异事那样令人感兴趣；但因此之故它仍然是中世纪的运动。与其说是萨沃纳罗拉的生活和他毕生的事业，不如说是他的死亡注定会迅速越过阿尔卑斯山给予宗教改革以直接的影响；因为他的殉道完全证明，如果没有一场大动乱的冲击，要改革中世纪教会是根本不可能的。“路德

163

① 他用英语写的 The Workes of Sir Thomas More, Knyght, sometyme Lorde Chancellour of England (London, 1557), 7 D。

本人，”维拉里教授说，“在他开创的改革中取得的成就本来就只能是有限的，如果不是萨沃纳罗拉的捐躯证实寄希望于罗马教会自行净化是不可能的话，恐怕连这一点都难做到。”①

第二节　约翰·柯列特

当萨沃纳罗拉在佛罗伦萨的影响达到高峰的时候，有一位年164 轻的英国人偶然来到意大利，他名叫约翰·柯列特，是一位曾经当过伦敦市长的富商的儿子。我们猜测，他象他的同胞格罗辛和利纳克一样，来意大利的目的是想在其发源地直接了解这“新学问”。无从证明他是否去过佛罗伦萨或曾见过这位意大利杰出的传道士；但一个外国人，如果没有详细听说过他和他的活动，是不可能在1495年来访问北意大利的。柯列特后来在英国的全部生活都可说明，他在意大利时确实获得一个新动力，而这样的一种动力只能来自萨沃纳罗拉。埃拉斯穆斯告诉我们的他旅居意大利的情况充分肯定了这一点。柯列特不再钻研圣经；他细心阅读古代教会神学家的著作，尤其是这位新柏拉图主义者所能接受的基督教人文主义者的著作；他研究过伪迪奥尼修斯、奥利金和耶罗梅。最引人注目的是，一个外国人文主义者来到意大利，为了提高自己回国后从事传道的能力，孜孜不倦地阅读他所能找到的英国古典著作。埃拉斯穆斯暗示说，他正是在意大利获得去做所有这些事情的动力的，除了这位杰出的佛罗伦萨人以外，别无他人能给他以启发。

柯列特于1496年回到英国以后，就开始在牛津讲授圣保罗的《使徒书》。他的讲授方法，经卡尔文传入到改革派教会中来以后，便为大家所熟知，被认为是当时最新的方法，同时也证明了他是一

① Life and Times of Girolamo Savonarola, p. 771 (Eng. trans., London, 1897).

位别具匠心和善于独立思考的思想家。他的目的是要寻找出作者(圣保罗)写给罗马基督教徒的个人的教言；这件事又反过来引导他去探寻这位向非犹太人传道使徒的为人的每个形迹。同样也须了解那些接受《使徒书》的人正处在什么环境之中，柯列特研究苏埃托尼乌斯就是想找到当时罗马基督教徒所处环境的某些线索。这样他就完全摆脱了将圣经仅仅当作用于验证教会编造或强加于人的教义或道德规范的孤立文章汇编的经院式恶习，因此，看到他从不援引修道院院长讲的话粉饰自己的授课内容，便不足为奇了。可以有力证明他那大无畏精神的是，他弃而不用经院哲学家的比喻法(萨沃纳罗拉却广泛采用这种方法)，他这么做又完全有违他对伪迪奥尼修斯著作的尊重。他第一个运用"新学问"的批判方法发现圣经的正确意义。他对待圣经的态度表明，尽管他受到萨沃纳罗拉和意大利人文主义者的影响，但他大大超越了他们，他发现了中世纪任何一个神学家所未能发现的东西，即圣经是个人的而不是教条的启示。虽然他们都是中世纪人，但他属于宗教改革派的思想家。路德、卡尔文和科利特，不管他们有什么不同，但都有这一极重要的共同思想。此外，柯列特还抛弃了视圣经经文为机械启示的中世纪的说法，在这一点上他与路德和卡尔文的看法一致。圣经中的所谓启示，在他看来不过是故弄玄虚。"他仿佛认为，圣灵因其崇高而有它自己的特殊规律，它完全和绝对无拘无束，不论在哪里都象风一样飘忽，可随其意愿创造先知，所以先知的心灵就是先知的自我。"①

165

① 引自西博姆的 The Oxford Reformers: John Colet, Erasmus, and Thomas More, 2nd ed. p. 125 (London, 1869)；这是一本他们同时代人活动的记事书。西博姆先生似乎认为这几位宗教改革者都是坚持圣经启示的这种中世纪观点的。卡尔文与柯列特持有相同观点，而且说法也相同。参看他对《马太福音》xxvii. 9 的评语："不知怎么出现了耶利米的名字，我得承认不知道，但也并不着急：确定无疑耶利米的名字是错误地放在这里顶替了撒迦利亚，事实本身十分明显"(译者按：《旧约·撒迦利亚书》XI，13 节中也有以三十块钱买田的话)；以及参看他对《使徒行传》vii. 16 的评语："为什么这一处对此作了更正。"

柯列特清楚看到并大加痛斥他那时代教会的许许多多罪恶行径。英国教会的教士大会从没有听过比1512年由圣保罗教长向166他们做的更大胆的布道了——同年路德在莱茨考的一次教士大会上讲了道。需要对这两个布道作一比较。在这两个布道中有一个共同的基本思想，即任何一个真正的改革都必须从个人开始。柯列特声称，改革必须从主教开始，而一经开始，就会扩及到教士，尔后是俗人；"因为躯体是听从灵魂的；一个国家有什么样的统治者，就会有什么样的平民百姓。"他竭力主张当前要做的事是大力推行现有的教会法律。现在竟准许不学无术和道德败坏的人领受圣职，这种作法为法律所不容。买卖圣职的勾当正在蔓延滋长，"就象癌症进入了教士的头脑一样，致使大多数教士在那时利用向法庭起诉和控告、酬谢和许诺等手段为自己谋取高位而不以为耻"；但又有制裁邪恶的严厉法律存在。他继续列举其他一些臭名昭著的恶习——教士不住在应住的地方、教士追逐名利和尽情纵欲；教会法庭营私舞弊，为非作歹；地方议会极少讨论和设法纠正各种罪恶活动；将教会财产挥霍浪费于建造华丽建筑、举行盛大宴会、资助亲朋或豢养猎犬。教会有制止所有这些恶行的法律，但没有执行，在主教们没有改变他们的作用以前这是不可能执行的。他的改革方案是要将教会现有的各项法规付诸实施。"现在教会中的种种弊端与前几个世纪的一模一样，没有一种罪行没有经教皇想方设法制止过的。现在的种种罪恶全都是教会法早已明文规定应予禁止的。"这就是他在这次著名的布道中确切表明的改革思想。

但是他还有更宽阔的眼界。他希望普及正当的基督教教育，167他为促进这一事业做了一个人所能做的一切，并用私人财产创办了圣保罗学校，特别指定由俗界人士负责管理。他渴望见到能普遍用本族语传道，他相信众主教会在这教士的职责方面做出榜样。

很可能他还希望全部宗教仪式都用本族语进行，因为他曾被指控说他教唆他教区中的教徒用英语反复诵读《主祷文》。此外，他通晓早已被各派神学家忘却的神学思想，即作为基督教生活基础的精神真谛和精神力量是一回事，而人们用以解释这些精神真谛和精神力量的说法则又是一回事，而且是不很重要的事；人们能够成为基督教徒和过基督教徒的生活，乃是由于前者而不是后者。他认识到教理暂时仍有其地位，但它至多不过是不朽之物与腐朽之物的联合，是永恒神圣之物与随时代不同而变化的人的思想方式之间的结合。因此，他对其时代的经院神学，及其必须个个赞同，否则就有被指控为异端之危的有关于上帝本质的四十三个问题，有有关人类堕落前后的人的本质的四十五个问题，评价甚低。“你为什么向我赞颂象阿奎那这样的人？如果他不是这样妄自尊大，那他确乎肯定不会这样轻率而又傲慢地担负起解释一切问题的任务。要不是他的心灵已多少有点世俗化，他肯定不会往其中掺进他那亵渎上帝的哲学从而败坏基督的整个教导的。”经院神学可能是在 13 世纪成为体系，但这套“体系”着重于教义中人的和能起改造作用的因素，这旧神学到了 16 世纪已明显变得杂乱无章。因此，他已惯于劝告攻读神学的年轻学生钻研《圣经》和《使徒信经》，并让神学学生，如果他们愿意，去批驳其余的书籍；他教导埃拉斯穆斯对路德改造奥古斯丁神学要持怀疑态度。

但一个有思想的人，不管他怎么藐视哲学和教义，假如他离开了其中之一，决不可能有所作为；柯列特也不例外于这普遍规律。168
他公开承认他憎恶阿奎那和对奥古斯丁抱有反感，我们或许可以从中看出，既然对从德尔图良到阿奎那和奥卡姆的拉丁基督教神学的一个突出特点不表赞同，那么对宗教改革后的一些发展就更不会有好感了。创建拉丁教会的这些杰出人物几乎全都是训练有素的罗马法学家。德尔图良、西普里安、奥古斯丁和大格雷戈里(他

们的著作成为沟通早期基督教拉丁教义著作家和经院哲学家的桥梁)等人早年所受的教育都是一个罗马法学家所曾受过的,即陶冶和形成他们整个(无论是神学方面的还是宗教方面的)思想的一种教育。他们本能地以一个出色的罗马法学家自居来看一切问题。他们都象法学家一样追求严格的界限。他们具有法学家的观点,认为他们肩负的主要任务就是强调服从权威,不论是体现在表面规定方面的或是体现在用正确方法思考宗教真理的严格界限方面的权威。没有哪一派拉丁基督教徒能够摆脱早期罗马法学家对他们的吸引力。

如果缓慢渗透已有数世纪之久的基督教罗马法学家思想,曾使一些罗马主教去做他们既是奥古斯都斯的继承人同时又是罗马皇帝和主宰人们躯体和灵魂的大祭司长的黄粱美梦的话,它们也使中世纪教会的神学家产生一种智力帝国主义的构想,其中包罗一系列用法律的精确性表达的基督教思想,这套思想能将人类有活力的聪明才智结成一个内容丰富的整体。这样来说明的教义能变成专制暴政的工具,它比起习常的教义更有渗透力,这就是柯列特所发现的问题。他在反叛时,由拉丁教派变成了希腊教派,同时也变成了远远背离作为拉丁神学特点的法律上精确表达的思想家。

169 也许正是由于他与意大利基督教人文主义者的交往和他对柏拉图主义者和新柏拉图主义的介绍,才使他去阅读伪迪奥尼修斯著作;但可以肯定,他起初相信这些饶有趣味的神秘小册子的作者是在雅典圣保罗修道院改变信仰的迪奥尼修斯,也可以肯定,这些著作体现了这位向非犹太人传道使徒的许多教导,因而将这位读者带到了最初的基督教会中来。在他从格罗辛那里了解到《天国的和下界的教阶制》一书的作者不可能是那位在圣保罗改变信仰的人,而且这一部著作不可能早于6世纪时,他仍把它看作是一个

基督教哲学家能够阐明在柯列特之前一千年流行于基督教中那些思想的明证。这些著作可以用作检验盛行于中世纪末（那时人们的思想仍受经院神学支配）的许多习俗和舆论的试金石，同时也能用以验证抵制这些习俗和舆论是否正确。

这些著作使他懂得了他极乐于懂得的两件事：人的思想虽或许能感觉到上帝，但不可能理解上帝，也不可能将上帝的性质限制在只能适于逻辑推理的命题（僵化的思想形式）之中；诸如教阶制度和各种圣礼之所以应受重视，并非因为它们本身是神力的积极来源，而是因为它们多少象征着上帝用以拯救他的黎民的精神力量。柯列特研究伪迪奥尼修斯著作用的是一种饱含了从学习圣经，特别是从学习圣保罗的《使徒书》得到的基督教朴素真理的观点；这些著作中的极为丰富的想象力和令人头晕目眩的混乱的象征手法，与托马斯·阿奎那和苏格兰人约翰·邓斯的精确严谨恰恰相反，所以很难捉摸，这样就使他能够更加容易地从中发现他自己那明确主张的根源。当一个人对照着原书研究柯列特凭记忆写出的《教阶制》①的概要②时，看到柯列特的见解是如此之丰 170 富，而迪奥尼修斯的却如此之贫乏，是不会感到惊奇的。③

然而很难说，柯列特以及赞同他的那些基督教人文主义者在

---

① 是《天国的和下界的教阶制》一书的简称。——译者

② 柯列特写的《天国的和下界的教阶制》一书的概要已由 J. H. 勒普顿神甫根据圣保罗学校中的手抄本付印出版(伦敦，1869)。勒普顿先生还出版了柯列特的题为 On the Sacraments of the Church 的论文(伦敦，1867)。伪迪奥尼修斯著作的最佳版本是由耶稣会的巴尔瑟扎·科德里尼斯于 1755 年在威尼斯出的那一个。伪迪奥尼修斯的原著并不多；出版者加了译文、注释、注解、评述等，因此他那个对开版本竟超过了一千页。

③ "基本思想差不多都是迪奥尼修斯的；许多段落出自科利特头脑中的迪奥尼修斯的观点，显得生气勃勃。……这火一样的热情确实许多都是柯列特的。我在柯列特的《概要》中看到一些发出光热的段落，而在原著中却是冰冷冷的。"——西博姆的 The Oxford Reformers, p. 76（伦敦，1869 年第 2 版)。我对柯列特布道辞的知识得自于西博姆著作的一些摘录。

多大程度上欢迎即将来临的宗教改革的原则。可以肯定，他对两个非常重要的问题持同样的观点。他既不相信中世纪的，也不相信现代罗马教会词义中的教士，他有关基督教会各种圣礼的功效和意义的理论基本上是新教的。

按照柯列特的观点，并不存在其主要职责是代人向上帝求情和将人们的要求上达给上帝的作为中间人的教士。基督教教士的职责是行政性的；是要向他们的同胞宣讲上帝的爱和仁慈，并且要象基督努力去做的那样，经常尽力宣讲真理和传播福音的光芒，以便为人类清洗罪恶、启发教育和拯救他们。他不相信教士从上帝那里得到了赦罪权。"为避免主教专擅僭越，"他说，"必须切实注意到，给罪恶松开镣铐不是人们份内之事；松开或捆绑任何事物的权力不属于人，"——路德在他反对赎罪券的论纲中陈述了这个真理。

171 柯列特对中世纪教会圣餐理论的态度甚至更加鲜明。圣餐并不是一种献祭，而是纪念主的死难，是信徒与上帝以及通过上帝与他们的同胞交往和沟通的一种象征。洗礼是象征信徒内心的变化和决心侍奉主的誓愿，并表示"对灵魂的彻底浸洗"；施洗人的责任是教育儿童知晓和畏惧上帝。①

我们听说：洛拉德派欢迎柯列特的布道；他们相互劝说去听他讲道；确实出席这位教长的布道会使他们受到指责。柯列特本人不是洛拉德派；他似乎确曾有一次坐在判处洛拉德派教徒死刑的教会法官席位之内；② 但是，这位传道士却宣讲，什一税是自愿

---

① 参看赖普顿的 Ecclesiastical Hierarchies 的译本，c. ii. 如果准许从托马斯·莫尔的 Utopia 中举出证据，这些牛津的宗教改革者的反对祭神的观点则走得更远。在 Utopia 中，忏悔是向一家之主，而不是向教士做的；妇女可以当教士；脱离夫妇关系是容许的。参看 Temple Classics edition, p. 116（离婚）、p. 148（女教士）、p. 152（忏悔）。

② Seebohm, The Oxford Reformers, p. 221 (2nd ed. 1869).

供献，他谴责僧侣和不立修道誓约的教士的罪恶生活；他憎恨战争，并毫无顾虑地表明这观点；他的布道充满简明的圣经教诲，又定能使人想起洛拉德派的许多旧主张。洛拉德派的主张在英国一直没有消失：它在柯列特时期仍很活跃，促使了英国起来迎接即将来临的宗教改革。

在评价柯列特对正在来临的宗教改革的影响时，不应忘记，威廉·廷代尔是他的一位高足，正是他劝说埃拉斯穆斯从纯古典著作的研究转向校订«新约»和早期基督教著作家的著作。

第三节　埃拉斯穆斯

172

埃拉斯穆斯，如通常所说，是一个"自行其事的人"；然而他可以说是一位有代表性的人物，或许也是一位常见的、典型的基督教人文主义者。他的性格将永远是一个有争议的问题；他的动机，凭心而论，可能会有不光彩的一面，——不过是一个"思想狭隘的知名学者"，这是有充分根据的评价。他的同代人对他作出的这样的定论，主要是因为他在古罗马帝国崩溃后，在似乎召唤每个人要站在这一边或那一边的震动西欧的大争论的时候，没有采取一个明确的立场。我们现在对他的评价应当建立在完全不同的基础之上。在争吵的喧嚣几乎已经完全停息的比较宁静的岁月，已有可能认识到，拒绝支持一方也许正说明他的心胸开阔而不是狭窄，也说明他的目光比较敏锐和有比较镇定自若的勇气。我们不能象其同代人一样轻率地判断此人。现在仍有大量证据可以反驳他们的评价。每个传记作家都认为，不能指望从他的大量书信中查明事情的真相。他把他的感情、希望、意图和真实的境遇在不同时期向不同的通信者作了完全不同的介绍。他写信是为了要使人产生错觉，常为此而装成很可怜的样子。他很少对重大问题明确表示意

见，而且也不打算对此多加解释，如有必要，他能否认他曾表示过的意见。没有一个人比他更善于使用“假如”和“但是”推卸一切责任掩护自己。他有象乌贼那样隐藏自己和自己真实看法的本领，并常用它保护自己免遭伤害。所有这些都是可以容许的，不应轻易否定。

但从他初次访问英国（1498年）直至他实际拒绝教皇艾德里安六世授予他红衣主教职位的这段时间里，如果他住在罗马并支173持这挑战性的宗教改革，那么埃拉斯穆斯对什么是基督教宗教改革的真实含义和他在其中可能担负什么任务，就会有他自己的看法。应当允许他保留这样的看法和以他受人尊敬的坚强意志坚持他为自己选定的道路。这条道路使他走到他永远不希望到达的尽头。这使他成为大争论的双方都瞧不起的人；这使他处于完全孤立的地位，没有朋友，也没有影响。他总是采用最可鄙的办法避开将他拉向左或右的企图；他放弃了他早先的许多原则，或作了很大的更改，以至于它们都变得面目全非。然而他始终忠实于他的改革的理想和要毕生从事于改革的愿望。

埃拉斯穆斯坚信基督教首先是某种实际事物。基督教应与人类的普通生活发生关系。它意味着仁爱、谦恭、贞洁、尊严，——救世主在他尘世生活中所表现出的各种美德。这种早期的“基督教哲学”已被埋葬在充满巧妙诡辩的经院神学之下再也不见了，并与其种种令人生厌的仪式和一些原始风俗习惯一起，消失在杂有犹太教和民间宗教生活的异端邪说之中。他相信，真正的宗教改革是重整人类道德，当时时代的一个需要是回到基于真正发自内心的敬重和效法基督的早期那种比较纯洁的宗教信仰上来。他认为象他自己这样的文人，是能够起到一个改革者的作用的，而且在两个方面都能当机立断。他能够试着用聪明才智和讽刺手法使经院哲学家的愚蠢和对民间流行的宗教生活所加的庸俗歪曲都为人所

不齿。他也能够将早期那种纯洁的宗教，即真正的基督教介绍给他们。他能订正《新约》，并能使人读懂基督讲过的和保罗在布道中说过的原话，使他们知道耶稣的事迹和听到使徒对这些事迹的意义的解释。他会这样说：174

> “只有肯学习，你才会在这种（基督教的）哲学中取得成就。这种哲学给教师以一种连头脑简单的人都容易接受的精神。其他一些哲学，由于其箴言极难理解，脱离了大多数人的智力程度。不分年龄，不分性别，不分生活条件，一概被排斥在这之外。阳光本身并不比基督的教诲更能为人所共享，更能普照众人。我竭力反对那些不愿让没有受过教育的人阅读已译成他们自己通俗语言的圣经的人，仿佛基督的教导是如此之难以理解，甚至连为数不多的哲学家都不易看懂，基督教的力量仿佛就在于人们对它的无知。国王们的秘密也许比较容易严守，但基督则希望他的秘密尽可能地被公开出来。我希望即使是弱不禁风的妇女也能阅读《福音书》，也能阅读保罗的《使徒书》。我还希望这些书能译成各种语言，以便人人都能读懂，不仅苏格兰人和爱尔兰人，而且连土耳其人和阿拉伯人也能读懂。使人人都能读懂这些书无疑只是第一步。也许这些译本会受到许多人的嘲笑，但总有人来关心它们。我渴望农民在他扶犁耕耘时能口唱出其中部分内容，织布工能伴随机梭的节拍哼出它们，旅行者能以其中的故事来消除他旅途的寂寞。”①

这位转变为改革者的学者，通过校订和出版早期基督教著作家的著作，进一步明确了古老的基督教神学在遭到经院哲学家糟蹋以前究竟是什么样子。

基督教的改革主要是重整道德这一观点，能使基督教人文主

① Erasmus, Opera Omnia (Leyden, 1703—1706), v. 140.

义者信守文艺复兴的思想，即应当利用古典作家以推进改善人类命运的工作。佛罗伦萨人文主义人士谈论荷马、柏拉图和西塞罗的鼓舞作用，了解到了他们象我们的主那样辛辛苦苦地教导人们如何去过更美好的生活。皮科和罗伊希林在这方面走得更远，他们发现了希伯来人、埃及人，或许还有婆罗门教徒都曾在某种意义上事先阐述过基督教思想。埃拉斯穆斯的目光过于锐利，反倒使他不能与东方的神秘教或犹太神秘哲学相结合；但他强调来自这位为他的同代人重整道德而充分利用希腊和罗马诸圣贤的伦理学学说的基督教改革家的帮助。苏格拉底和西塞罗都分别在自己的时代和自己的领域内为重整基督教所容许的那种道德作出过努力，他们至少在这个意义上可被称为基督降生前的基督教徒。埃拉斯穆斯完全相信，他们与真正的基督精神非常相似，因此宣称，西塞罗能与基督教诸圣徒一样有充分权利登上天国的高位，还说，当他想到这位雅典的殉道者时，他就会情不自禁地说：圣苏格拉底，请为我们祈祷。

还必须记住，埃拉斯穆斯对战争有一种真正的和崇高的恐惧感，这种恐惧感决不是一个神经总在发颤的人的单纯的害怕。他象他的朋友约翰·柯列特一样勇敢和无私地宣传和平。他不堪忍受某种宗教战争的意图。在评价他对宗教改革采取的行动和与宗教改革的关系时，决不应该忘记这一点。没有一个人，甚至包括路德在内，曾象他那样无所顾忌地撒下革命的种子，而又完全和顽固不化地讨厌一切可称为革命的运动，这又是他性格中一个永远不变的要素。他厌恶他所说的“暴乱”。他有一个正直的信念，即政界和教会中一切突出的弊端，只有经过讽刺和在公众意见的影响下悄然消散或由负责当局采取行动将其铲除，才会不复存在。他十分清楚地看出，假如对教皇的至高无上地位或者对中世纪教会所珍爱的任何教条和惯例发起公开攻击，那就只能是以冲突和流

血告终，因而他真诚地相信，不该有这类攻击。

只有注意到所有这些问题，才能看清埃拉斯穆斯作为一个改革者，对他的工作，包括各种条件和许多局限，所持的观点究竟是什么。他坚持自己的观点，至死不渝。他在他早年尚未出名的时候，就已持这种观点。当他登上了知识王国大王的宝座时，依然是如此。到了他不光彩的晚年时，仍信守这种观点。没有一个人能公正评价他有时为避免偏离自己所选定的道路采取的手段；但对这位经过褒贬始终坚持他那宗教改革应是什么性质和一个自称是改革者的文人在改革中应起什么作用的观点的人，需要有所评价。如果路德天生就有埃拉斯穆斯那种天赋的洞察力，他还会象他所做的那样站出来反对赎罪券吗？也许这不会对他的行动产生变化；但他自己并没有这样认为。有一次他说："没有一切好事来自我们的聪明才智；它是由迫切需要引起的。我是不得已而为之。当时我如有现在这样的认识，即使十匹野马也拉不动我去干那件事。"领导一个伟大改革运动的人可能高瞻远瞩，但对目前则难得有清醒的眼光。他是一个感受到重大精神力量徐徐压力的人，但只满足于一步步地前进，并不要求看到他面前道路的全貌。

埃拉斯穆斯童年时就失去父母双亲，从未受惠于家庭教育。他在少年时，由于受骗或自欺，进了修道院。到了20岁上，他健康状况恶化，在病榻上经学习悟出了人的本性，并利用所学知识逃脱了修道院生活的魔爪。他是世界上最孤独的人之一，他除了自己谁都不信赖。世人中唯他没有能长期影响他性格的友谊。从儿童时代起，他就教自己走自己的道路；长大成人以后，他给自己订好了计划和设想；他坚决不违反自己的意愿去从事他不愿干的工作；他竭力避开可能影响他的行动或要他承担责任的任何纠纷。他几乎就是这样自立于人文主义者之中。其他的人，或是官员、或是教授、或是私人教师、或是法官、或是教士。埃拉斯穆斯却什么也不

177

是，除了是一个不折不扣的文人以外，什么也不是。

霍尔拜因常给他画像，因此他的容貌大家都很熟悉。他脸庞棱角分明，每一根线条都显示出拘谨的讥笑表情——两片紧闭的薄嘴唇、半睁半合的眼睑和看不太清的一双蓝眼睛闪出犀利的目光。头颅显得富有智力，但肖像没有一点男子气概——丝毫没有表现出博学的自由民皮克海默的粗壮结实；或者当雇佣兵的人文主义者埃奥巴努斯·海苏斯的朱庇特似的力气；或者胡滕，这位行劫骑士后代象瘦狼似的顽强；或者马丁·路德的坚韧不拔的纯朴勇气。霍尔拜因经常勾画的细巧的双手和他脸相的一本正经，显出是继承了独身姑母姨母的血统。病体身上包含着敏锐的才智，他身体的虚弱对受其限制的精神不断提出要求。虚弱的身体需要有温暖的住房和不冒烟味的火炉，需要有上等的葡萄酒、慢步的马匹和一个机灵的仆人；为了得到所有这些方便，埃拉斯穆斯写了不少很有力的恳求信并屈尊说了一些阿谀奉承的话。

埃拉斯穆斯于1498年到英国访问，是他一生中的一个转折点。他第一次发现自己处在一批学问上与他不相上下而其他方面却高他一筹的人士之中。“在我聆听我的朋友柯列特的谈话时，”他说，“我仿佛觉得是在听柏拉图本人在讲话。谁会不对格罗辛之 178 精通多门科学表示惊叹？还有什么能比利纳克尔的判断更敏锐、更深远和更透彻的呢？造物主曾创造过比托马斯·莫尔更优美、更可爱和更欢快的性情吗？”他结识与他一样深懂“新学问”的人士，他们比他更刻骨痛恨司各脱派神学，然而他们相信纯洁的、朴素的基督教哲学，又都是真诚的基督教徒。他们竭力劝他参加他们的工作，我们现在能够从埃拉斯穆斯往来的信件中看出柯列特对他日益增长的影响。圣保罗教长使埃拉斯穆斯后来成为坚信基督教的人文主义者，给他深深印入宗教要改革的思想，所谓宗教改革，也就是要在抛弃它原有的许多表面形式的同时，重整道德。他

始终不忘柯列特给他留下的这一深刻印象。

可以从埃拉斯穆斯的一些书信中看到柯列特曾竭力劝他给《新约》某些章节写注解；但埃拉斯穆斯只是按自己的意愿行事；或许他已经想到要尽快出版一本希腊语《新约》。这项工作是经过他长时间的认真考虑的；他首先应使自己精通这一语言。

决心从事最适合于他的工作，再加上他一心向学和善于学习，使埃拉斯穆斯博得一个性格坚强的人的声誉。人们认为他与其他任何人文主义者截然不同，不论是意大利的或是德国的。他不愿仅按原样抄袭陈旧过时的东西，或仅仅将自己局限于文艺复兴时期"诗人"活动的狭隘圈子之中。他将古代的文化用于现时代。埃拉斯穆斯不是不切实际的学者。他是人生各方面最锐利的观察者之一，是16世纪的卢西恩或伏尔泰。从他那半睁的眼睑下射出的锐利的目光能够捕捉和记住各色各样男女人士的突出特征。他提笔描写过神学家、法学家、哲学家，还有僧侣和教区教士、商人和士兵、丈夫和妻子、正经和不正经的妇女、舞女和食客，以及朝圣者、赎罪券贩子和买卖圣物者；还有田间的农民、作坊里的匠人和大道上的流浪者。他透彻研究过所有这些人，能以度勒那样的犀利的手法，用寥寥几句巧妙的话语，加上完美的笔法和了然的讽刺，将他们描写得栩栩如生。 179

如此巧妙地将"新学问"运用于描绘日常生活，再加上他的博学，使埃拉斯穆斯成为德国年轻人文主义者所崇拜的偶像。他们说他是不朽的，他的判断是永远正确的，他的工作是完美无缺的。他们纷纷去朝拜他。对他的一次谒见是一件可以谈论数年的大事；一封书信是值得作为传家宝世代相传的稀世珍品。有少数人不愿报以学者和政治家、世俗诸侯和教会诸侯所表示的那种绝对的敬意。路德发现他的注释中有贝拉基神学的气味；他嘲笑埃拉斯穆斯任意歪曲真理；他说这位杰出的人文主义者是尽情讥笑一

切，甚至讥笑基督和宗教的鹦鹉学舌者。这种指责是有一定根据的。他的讽刺并没有局限在他的《愚颂》或《对答》两部作品中。它似乎出现在他的一切著作之中—— 甚至包括他的《新约释义》。

这么一个人竟然能自认为他应当是个宗教改革者，这位扫罗[①]竟然会出现在众先知之中，这件事本身就证明了他正是生活在宗教信仰的大危机时代，而宗教信仰问题恰恰又是当时最为重要的一个问题。

埃拉斯穆斯期望他的主要文学作品能有利于宗教改革的是两本小册子：一本是《基督教战士手册》(或译为 《基督战士的匕首》——可能有两种译法)，1503 年初版，另一本是《基督教要义教育》(1518)。他的《愚颂》(Encomium Moriœ)；他注释出版的《新约》，或称《新工具论》，连同他写的序言和释义；或许他的《对答》(1519)中的许多对话也算在内。

180

埃拉斯穆斯自己解释说，他在他的《手册》中所写的，是为消除某些人的庸俗的错误，他们认为宗教仅在于仪式，而且是比犹太人还要多的仪式，然而这些人又完全忽视真正的虔敬。该书全部宗旨是撇开中间人的作用，主张由个人直接对上帝负责。埃拉斯穆斯与路德后来所做的一样，完全不顾那种认为必需由教会和各级教士起中介作用的整个中世纪思想。该书在这方面所持的观点基本上是新教的和彻底革命的。书中多方加以肯定的许多民间宗教生活都纯属异教：

> “有人崇拜某个罗胡斯，这是为什么？是因为他相信此人能驱除他身上的鼠疫。另一个人向巴巴拉或乔治嚕嚕祈祷，祈求别让他落入敌人之手。这人向阿波洛尼亚许愿吃斋以防牙痛。那人对神学家约布的肖像凝视不止，这样他就可以不

① 原文为 Saul，是圣保罗的原名，但也是以色列第一个国王的名字。——译者

长疥疮。……总而言之，不管我们有什么样的恐惧和愿望，我们总是如数给它们创造出多少个神道。这些神道在不同的民族中是不尽相同的。……这远远没有脱离开经常起誓要给赫尔克里士奉献什一税以求致富，或给医神献上一只公鸡以求解除疾病，或给海神宰杀一头公牛以求保佑航海平安的那些人的迷信行为。名称虽有更换，但目的却是相同的。"①

在谈到修道院生活时，他说：

"'爱，'保罗说，'是启发开导你的邻居的，'……只要做到了这一点，就再也没有什么能比这'宗教的'生活更欢乐或更愉快的了。然而现在这种生活似乎令人沮丧，不仅充满了犹太人的种种迷信，而且也没有能摆脱俗人的许多不良行为，甚至在某些方面反而更加腐化。如果他们夸耀的他们的修会奠基人奥古斯丁死而复活的话，他也不会承认他们的；他会惊呼他从来没有同意过这种样的生活，反倒会按使徒所立的规矩，而不是照犹太人的迷信，另行组织一种生活。"②

181

一个人对《愚颂》一书研究得越深，就越加看清埃拉斯穆斯并非有意针对人们的一般弱点写出一部讽刺文学的；这本书是到那个时代为止对中世纪教会发出的最严厉的抨击；这是写此书的原来的意图。作者偶而偏离他的主题，但总是重新回到中世纪教会最高当局支持的宗教生活中许多荒谬的蠢事上来。教皇、主教、神学家、僧侣和普通的在俗教徒，在他们的日常宗教生活中全都是些

① Erasmus, Opera Omnia (Leyden, 1703—1706), v. 26. 埃拉斯穆斯的讽刺挖苦可在克尔勒尔的 Die Patronate der Heiligen (Ulm, 1905) 中得到充分证实，该书中圣罗胡斯与五十九个同道圣徒一起，被说成是乐于听取那些害怕鼠疫的人的祷告；圣阿波洛尼亚与其他十八个圣徒一起，对所有受牙疼之苦的人特别关怀；圣约布与十三个同道，乐于为人医治疥疮；圣巴巴拉与乔治扮演的是防止暴死的保护人的角色；参看 pp. 266—273, 419—422, 218—219, 358—359。译文是摘自埃默顿的 Erasmus。

② Erasmus, Opera Omnia, v. 35—36.

傻瓜。他的笔调生动活泼，作者看到什么就描写什么，从而使他的读者犹如亲眼目睹。在他的著作中，轻松的揶揄嘲弄和痛心的严肃认真两者兼而有之。他揭露：神学家的许多愚蠢争论；教皇、主教和僧侣的行为不端和贪心不足；人们对节日、朝圣、赎罪和圣物的盲目轻信。这些神学家，作者说，都是不易攻破的危险人物，因为他们可以用六百种结论来非难一个人和命令他取消自己的主张，如果他不这么做，他们就会立刻宣布他为异教徒。他们感兴趣的问题是：

"在神的世代中是否存在时间的瞬息？……上帝有可能采取妇女、魔鬼、驴子、葫芦或石头的形状出现吗？葫芦怎样传道、创造奇迹、吊死在十字架上呢？"①

他讥笑教皇和高级教士说：

"那些居于基督地位上的教皇们，如果他们试图仿效基督的生活，即他的穷困、他的辛劳、他的说教、他的苦难和他对这世界的嘲笑……还有什么会比这更可怕的呢！……我们不应该忘记，有这么多的文牍、司书、秘书、讼师、公证人、赶骡人、马夫、钱币兑换商、拉皮条者以及我还能列举的许多五花八门的人，但我不想有伤你们的耳朵——多如蝗虫的这么一大群人现在已成为沉重负担——我请你们原谅，尊敬的先生们——罗马教廷会陷入饥馑的。"②

182

至于僧侣：

"他们中大部分人对他们的仪式和人类的惯例是如此之相信，以致认为仅仅一个天堂还不足以酬报这么多美妙壮举的。……一个僧侣会卖弄他那塞满各种鱼肉的肚腹，另一个会倾吐出一百蒲式耳的圣诗，再一个会计算出多得不可胜数的

① Erasmus, Opera Omnia, iv. 465.

② 同上书 iv. 481—484。

斋戒，而又会在一次宴会上胀破肚皮，以补偿所有斋戒的损失。还有的会提出许许多多的仪式，以致用七艘船也难以装下；也还有夸口说，他六十年来从没有用手接触过一个便士，除非双手都戴上手套。……但基督会要阻止他们无休无止地吹牛说大话，而且还要责问——这种新的犹太教是哪儿冒出来的？"

"他们都是按严格规定，按一种神圣的数字来处理一切的；例如，他们穿的鞋应该打多少个结，所用的每样东西应是什么颜色，他们的穿着打扮应有什么样的变化，要用什么材料制做，他们的腰带宽度应该是多少，他们的僧帽应采取什么形状和容量应该是多少，他们的头发应梳成几指宽，他们的睡眠应该是几个小时。……"①

他嘲笑经常奔走于罗马、康普斯泰拉、或耶路撒冷的那些人，说他们冒险长途跋涉所浪费的钱不如用来赈济饥民和给赤身露体者做衣服穿更好。他奚落那些购买赎罪券的人，说他们用虚假的宽恕给自己吃定心丸，还说他们仿佛象用九九表似的用滴漏按世纪、年、月和日准确无误地计算出在炼狱涤罪的时间。②相信一个人如若从他偷来的钱中支出一个便士，他就能立刻洗净他一生中的全部污垢，他所有的伪造证据、色情淫乱、狂饮酗酒、与人口角、蓄意杀人、欺诈哄骗、背信弃义、满天撒谎等等，都可以用钱开脱，使他今后可以重犯这一系列罪行，难道这就是宗教信仰吗？尊敬圣物之举或许从来没有受到过象在《对答》题为"所以有宗教朝圣之举"(Peregrinatio Religionis Ergo)一段对话中那样严厉的讽刺挖苦。 183

需要知道，象这样严厉的讽刺挖苦是在路德以攻击赎罪券开始的宗教改革之前写出来的。可能感到奇怪的是，这位讽刺家究

① Erasmus, Opera Omnia, iv. 471—474.

② 同上书 iv. 445。

竟允许自己有多少自由，而当局又准许他有多少自由。但埃拉斯穆斯很懂得如何保护自己。他非常小心谨慎，尽力避免正面攻击，也不指名道姓。他总是再三解释他无意于攻击教皇制度，而仅只是反对不称职的教皇而已；他说他对修道院的生活怀有很高的敬意，他讽刺挖苦的只是那些恶劣的僧侣；或者说，他尊敬圣徒，但认为这种尊敬应当表现在对他们虔诚生活的效法。他能够实实在在地讲出这一切。确实，埃拉斯穆斯在用尽他那揶揄奚落之词反对僧侣的同时，很可能他心里仍相信有某个方济各会的托钵僧或方济各会修士在过着理想的基督教徒生活。他仿佛是在他的《对答》的一个士兵和一个卡尔特会修士的对话(Militis et Carthusiani)中这么说的。而且，他的这些著作都是在中世纪教会中那些身居高位者开始发出警告之前写的。那些以"新学问"保护者自居的开明教士并不反对对受到完美拉丁语讥讽的当时的种种时弊和教会生活进行检查。埃拉斯穆斯在完成他全部的重要工作时，都是在一些知名教士的保护之下，小心翼翼地给自己做好了防备。

埃拉斯穆斯并不是唯一主张出版一本完善圣经的学者。那位有名的西班牙籍红衣主教希梅内斯就曾声称他打算出版一本拉丁语与希伯来语和希腊语相对照的圣经。这本几国语言对照的圣经的提纲早在1502年就已发行了；全部工作是在1517年完成的；并于1520年在西班牙和于1522年在其他一些地方出版。埃拉斯穆斯谨慎地将其《新工具论》的第一版(1516年)奉献给教皇利奥十世，教皇愉快地接受了。1519年，他又将第二版送给了这位教皇，并附有一封信，他在信里写道：

184

"我已竭尽一切努力引导人们从他们久已感到厌倦的乏味的争论走向热心于马上就要变得更加纯洁和更加庄重的神学。如今我觉得我的努力并非徒劳无益，同时也意识到有些人对我怀有强烈不满，因为我未能尊重他们无能力教又羞于

去学的一切东西。但我相信上帝会是我的见证人(我的著作首先就是捍卫上帝的)，相信陛下您的判断，相信我自己的正义感和这么多知名人士的赞许，所以我对那些人的狂吠始终不予理睬。尽管我的才能有限，但已全部供献给了基督：它将为基督一人的荣耀服务，将为罗马教会的首脑，特别为陛下您服务，因为包括我肩负的全部责任在内的一切都应归功于您。"

他将《新约释义》的不同部分分别献给红衣主教坎佩吉奥、红衣主教沃尔西、亨利八世、查理五世和法国的弗朗西斯一世。他有意识地将自己置身于教俗王侯的保护之下，因为他们不可能被怀疑为有反对当前教会或政府的任何革命意图。

当时英国、法国和德国的一些最有名的基督教人文主义者在这方面都以他为榜样。他们充满了极为乐观的希望。一位人文主义者的教皇坐在圣彼得的宝座上，年轻的人文主义者的国王统治着法国和英国，马克西米利安皇帝早已是德国人文主义的庇护人，并对他的孙子查理，即年轻的西班牙国王，抱有很大的希望。埃拉斯穆斯这位公认的基督教学说巨匠，受到英国的柯列特和莫尔、法国的比达乌斯和勒费弗尔、德国的约翰·施陶皮茨、科克勒乌斯、托马斯·穆尔纳、耶罗梅·埃姆瑟、康拉德·穆蒂阿努斯和乔治·施帕拉丁的热情支持。他们都相信黄金时代正在到来，因为那时世俗诸侯会起来阻止战争，教会诸侯会愿意暂时放弃贪欲，而且双方都愿意领导欧洲人民重整道德和重建纯洁的宗教。他们的愿望都很高，只有不发生他们都害怕的"骚动"才能够实现。在暴风雨猝起之际，他们中的许多人竟成了路德和路德行动的反对者。路德发现再没有比托马斯·穆尔纳和耶罗梅·埃姆瑟更为可怕的敌人了。象乔治·施帕拉丁等另一些人则成了他的最热情的支持者。埃拉斯穆斯始终都坚持他那小心谨慎的中立立场。他在致西班牙普伊主教马利安努斯的一封长信中说，他并不喜欢路德的著作，他

185

一开始就担心它们会激起"骚动",但又说,他不敢与别人一起反对改革,"因为他担心他可能会触犯上帝"。在经过最强有力的劝说之后,至多能使他做到的是,攻击路德在其《论自由裁判》(De Libero Arbitrio)中发挥的奥古斯丁神学和吞吞吐吐地表示要捍卫只有教会有权解释圣经的原则,以及要证明路德过分强调了人的行为中的"宽赦"要素。他为了尽可能地远远躲开这整个运动,便竭力表明他将永远依靠罗马教廷。

他在晚年埋头于大量的文学工作——校订早期基督教著作家的作品;1536年,即在他去世的那一年,他完成了对奥里金著作的校订。他定居在卢万,后来发现这个城市对于他的安逸生活显得神学味太浓;于是迁往巴塞尔;后又离开那里去弗赖堡;最后再回到巴塞尔并死在那里。他去世之后,有人硬把他划入长期以来他一直害怕的那一方。教皇保罗四世却把他列在名声极坏的异端分子之中,并将"他的注释、注解、附注、对话、书信、译本、书籍和著述,即使它们并无反对宗教和议论宗教的内容",一律归在第一批"禁书目录"中。

186

我们找不到有任何迹象可以证明,那些基督教人文主义者都意识到他们实际上是生活在一个革命的时代,他们正站在一个火山口的边缘,它一旦爆发就要改变欧洲的历史。托马斯·莫尔爵士的宗教生活的本性纯属中世纪的。柯列特曾劝他放弃早先想加入修会的心愿,但莫尔至死都是身着一件修士穿的粗毛衬衣。然而在他勾画的一幅理想的共和政治图中,他将圣保罗认为在基督面前人人平等的观点发展成为不应要求人人一天工作超过六小时的思想,并且指出宗教自由只有在没有中世纪式教会的地方才能欣欣向荣。这位可爱而又虔诚的年轻英国人从来没有料想到,他的充满书生气的幻想会被一些农民和匠人起义领袖变成为草率的实际思想和更草率的行动,也没有料想到他的《乌托邦》会在它出

版(1515年)后的10年内和他自己去世(1535年)之前的10年里，给在偏僻的乡村酒店里或在村里草坪上向兴奋听众做的共产主义布道提供了材料。埃拉斯穆斯在他的一些较轻松和较严肃的著作中，对教阶制、修士会和民众的宗教生活不顾一切的大肆批评，竟为他一向害怕的“骚动”的领导人提供了武器；当他抱怨很少有人注意到他《手册》中描绘的真正虔诚生活的图景时，他也没有预见到它竟会成为宣布要与罗马教廷断绝一切关系的人极其欢迎的一本书，而这位作者却下过要终身听从教廷的保证。基督教人文主义者对他所处时代的这些迹象全都一无察觉。

没有一个人会忽视那些基督教人文主义者一直坚持要为重整人类道德而努力的崇高目的，也没有人会不想知道他们随时随地都在宣传正义。当我们想起，在16与17世纪，在很大程度上由于教会的目的所引起的长达一个半世纪的战争曾使欧洲受到极大的破坏时，就很少有人会不同意基督教人文主义者的意见，即宗教改革的道路主要在于对宗教生活的现状的大整顿，而不是通过宗教革命加以彻底改变；虽然我们痛心地认识到，由于世俗王侯的王朝之争、教皇与教会当权人物的贪婪掠夺和在宗教上的软弱无能以及社会上和产业界不满情绪的重大压力，走和平道路已经完全不可能。但使我们十分惊讶的是，基督教人文主义者竟象孩子那样天真，似乎相信教俗合法当局会带头走这种和平改革的道路，原因主要在于他们带有人文主义文化修养色彩，而且又都是艺术家和学者的保护人。人文主义在教皇利奥十世和这位年轻的美因茨大主教的心目中，只不过是增加了一点对珍贵名画、收藏的抄本和一些稀世书籍的享受，给予了他们欣赏贵重饰物和浮雕宝石(更不必说那些无大害处的嗜好)以极大的满足，以及由他们招到朝廷来的那帮文人学者对他们的阿谀奉承而已；而这对那些更年轻的世俗王侯来说，其意义还要大些。

187

更可怕的是，基督教人文主义者对他们强烈希望的重整公共和个人道德的条件却无切实的认识。显示按理性原则过宗教生活的图画、反对教阶制度的尖锐争论、对民众宗教生活中愚蠢行为的辛辣讽刺，都帮助不了广大人民群众。16世纪前几十年间的群众长期处于鼠疫和其他一些奇异疾病的灾难之中，并又总是在担心土耳其人入侵中生活。于是死亡的威胁和上天的惩罚经常出现在他们的眼前。他们所要求的只是上帝答应赦免他们罪行的一种内心感觉，他们争相购买赎罪券、去朝拜圣地和参拜圣物，以求得他们渴望的宽恕。基督教人文主义者寄希望于贵族和知识分子的改革，很少引起他们的兴趣。单凭介绍按新柏拉图学派道德观准则过高尚生活的言词，不能满足他们想要肯定获得拯救的强烈愿望。听听向埃拉斯穆斯提出的超越他能力的请求会使你感动：

188

> "'哦！鹿特丹的埃拉斯穆斯，您现在在哪里？'阿尔贝特·度勒说。'请看看世间权力的无道暴政，即那黑暗势力，会做出些什么来。听着，您这位基督的骑士！请您贴近基督的身旁向前驰骋；请您捍卫真理，去摘取殉道者的桂冠！您现在年事已高。我曾听您许下诺言，要再积极服务两三年；我恳求您将这段时间用来做有利于福音和真正基督教信仰的工作，并请相信，地狱的大门，即罗马教廷，正如基督所说，是战胜不了您的。'"①

宗教改革需要有这么一个人，他对那时驱使人民长途跋涉于各个圣地寻求宽恕的正当要求有亲身体会，又能用通俗易懂的语言告诉人民他们如何才能给自己求得宽恕，并能使人们摆脱对教士的畏惧和向他指明走向与上帝和解的道路。宗教改革运动需要的正是路德。

① Leitschuh, Albrecht Dürer's Tagebuch der Reise in die Niederlande (Leipzig, 1884), p. 84.

第 二 编

宗 教 改 革 运 动

第一章　赎罪券论战之初的路德

第一节　为什么路德是宗教改革运动的成功领袖

曾经有过种种宗教改革的尝试。大约在15世纪，博学的教会法学家们就曾打算通过所谓的宗教会议改革实现宗教改革。这个运动的领导者的诚意和才能是毫无异议的，但他们可耻地失败了；190 教皇制度尽管有种种弊病，但它在宗教上却从没有像它以优势外交挫败欲将其置于宗教会议监督下的图谋之后那样的强有力。

基督教人文主义者试图鼓吹一种道德革新和用现行教会法惩处违法教士。柯列特说服英国宗教会议相信，教会掌有法律，只要实施之，它就包含有足以制止和控制公认时弊的条款。埃拉斯穆斯曾嘲笑当时低落的宗教生活，并斥之为犹太作风和异教思想。他们两人都是学者和天才，但都不曾触动社会的深处和唤醒一种新的不可或缺的宗教生活。

历史表明，道德生活的复兴决离不开某种新的宗教刺激。所需的动力总是来自与冥冥世界有交往的领导者们。人文主义提供的教师太多了，而时代需要的是一位先知。时代获得了一位先知；他是群众中的一员，与群众骨肉相连；他自己过着完全保持坚定、真诚本色的大众宗教生活，他触探了它的全部深奥，试测了它的全部能量，而他那受压抑的良心最终也没有得到宽慰；后来，他终于找 191 到了通向上帝的道路，他凭自己的经验知道，每一个基督教徒都能

接近活生生的上帝。他已经赢得一个基督教徒的自由，并通过信得到了远比人文主义所自诩的更深刻的生活欢乐。他成为一位众人的领袖，因为他那充满欢乐的信使他排除了对教会或教士们的一切畏惧——这种畏惧世世代代压抑着人们的良心，使他成为一位英雄人物。人们只要注意路德，就能看出什么是信。

然而，决不要忘记，对路德的同时代人说来，他是个人虔诚的化身。所有的人都提到他早年的种种宗教灵感。他在修道院时，不论是他心灵中的痛苦得到解脱之前或以后，他的同道都认为他是虔诚的典范。后来，当他作为宗教改革家站出来时，因为人人都认为他是一位绝对虔诚的人，他就成了各种各样和各个阶层的人心中的一种力量。阿尔伯特·度勒便是一个典型。这位大画家同妻子和他的女仆苏姗娜去尼德兰(1520年)的旅行日记(不过是一本流水帐，其中记着他访问过的地方和遇见的人、膳宿和旅行的开支、卖画的价钱以及购买书籍和艺术品的开支)告诉我们，他如何听说路德在沃尔姆斯定罪、这位宗教改革家的失踪和他被教皇密使谋杀的猜测(这个流言因此而传遍德国)，这些消息迫使他接连不断的祈祷、惊叹、热情呼吁和深切哀悼，他四十六页的日记里有三页记的都是这些消息。他差不多把路德尊崇为"虔诚的人"、"主和真正基督教信仰的拥护者"、"受圣灵启发的人"，说他像被耶路撒冷的祭司杀害的上帝儿子那样的、被当时的罗马主教和教士们置之于死地。这位大画家心里牢记着的一件事，就是马丁·路德其人的宗教生涯。①

192

路德力量的另一个来源是他一步一步地受到指引，他的同胞们能够从容地跟着他，不被任何突如其来的变化所惊扰。他是自己同胞中的一员；在他公开的宗教生涯的每一个阶段，他都赢得他

---

① Albrecht Dürer's Tagebuch der Reise in die Niederlande. Edited by Dr. Er. Leitschuh (Leipzig, 1884), pp. 28—84.

们的信任；他们完全了解他。他当过僧侣，那对一个堪称虔诚楷模的年轻人来说是自然的事。他过着典型的修道院生活，他的同伴和上级一再夸奖他。他用大家都懂的通俗语言公开讲出几乎所有正人君子暗暗觉察到的关于赎罪券的问题；他又逐步告诫自己和紧跟他的事业的同胞，一个信赖上帝的人不必害怕教皇或僧侣们的种种非难。他不仅把有学识和有教养的阶级，而且也将普通百姓从他们对天主教会的畏惧中解放了出来；这是真正的宗教改革运动需要做的一件事情。只要欧洲人民仍然相信教士掌握着支配善男信女的精神安宁和永久幸福的神秘权力，不管这些权力如何模糊不清和不可思议，要得到良心的自由和公共与私人道德生活的革新都是不可能的。对每一个基督教徒来说，精神世界永远存在着忧虑和恐惧，而路德的最大贡献是他用言教和身教向普通人表明，他听命于上帝，而不依从于教士的祝福和诅咒。至于路德的因信称义学说，如他自己在他的小册子《论一个基督教徒的自由》(1520年)中所说，非常简单，丝毫没有中世纪教会经常制造的那种模棱两可。从此以后，普通百姓，即质朴的善男信女，都懂得和体会出了这个道理，他们也就从对教会和教士的莫明其妙的恐惧中解脱了出来；他们完全能够正眼看教士，很少再担心他们的恐吓。这是因为路德自己从这种恐惧中解脱了出来，是因为深知路德其人非常虔诚的群众看到他确已无恐惧感，于是就不再为此担心，他们也看到了路德终于成为那个被迫改变宗教思想时代的杰出宗教改革家和深孚众望的领袖。 193

所以，我们可以不夸张地说，马丁·路德是宗教改革的化身，宗教改革活跃在马丁·路德而不是别人身上，宗教改革运动的秘史可以从他的宗教实验的记载和他的宗教信仰的发展中得到彻底的研究。

第二节 路德的青年时代和教育

马丁·路德1483年(11月10日)生于埃斯莱本，后来在小矿城曼斯菲尔德渡过了他的童年时代。他的父亲汉斯·路德的籍贯是图林根森林东北地区一个农村小镇默拉(莫尔城)，他的母亲玛加丽特·齐格勒出生于爱森纳赫的一个市民家庭。图林根农民有一个习俗，就是只由一个儿子，通常是最小的儿子，继承家里的房屋和地产。其他的儿子从家庭的积蓄中得到一点金钱资助后，一一外出自谋生路。汉斯·路德决定去曼斯菲尔德地区当矿工，曼斯菲尔德伯爵的方针是建造和出租小高炉，于是一些勤俭能干的工人飞黄腾达起来。路德的父亲很快发了家。他起初租到一个、后来租到三个这种小高炉。① 他受到邻人的尊敬，1491年，他当选为村政会议四名委员之一；我们还听说，曼斯菲尔德伯爵也很尊重他。

194 早先，在路德的童年时代，他的家庭生活贫困不堪，路德经常回忆他父母亲艰苦奋斗的情景。他时常看到他母亲瘦小的双肩从森林里往家背烧柴。这个孩子生活在德国工人阶级的困苦、肮脏和粗俗的生活环境中，但由于父母亲明智的严格管教才没有沾染上许多恶习。他吸取了那个环境中的朴素的政治和宗教思想。他懂得皇帝是代表上帝统治人间的，会保护抵抗土耳其人的穷苦百姓，懂得教会是“教皇之家”，罗马主教是一家之长。他受过使徒信经、十诫和主祷文的教育。他常常唱如“一个小孩如此富有可爱”(Ein Kindelein so lobelich)，“现在我们请求圣灵”(Nun bitten wir den heiligen Geist)和“基督复活”(Crist ist erstanden)等简

① 据近年民主德国学者的研究，到1509年时，路德的父亲已是一个拥有三个高炉和八个矿井的资本家。——译者

单的福音派赞美诗。他是一个好幻想又好沉思的儿童；他总在思考那不可见的世界。他知道有些矿工在地下阴暗的角落里搞巫术魔法。他害怕住在附近的一位老妪；她是一个巫婆，甚至连教士都怕她。他接受了关于地狱、炼狱和上帝的最后审判一定来到的教育。每当他注视教区教堂的彩色玻璃窗，看见面带不愉之色的耶稣坐在彩虹上、手里拿着一柄闪闪发光的剑将要审判他，便不禁一阵寒颤，虽知时候还没到。他见到一群又一群香客高举十字架口唱朝圣歌潮水般地通过曼斯菲尔德，前往布鲁诺·奎尔特福特小教堂或维梅尔贝格老教堂。他看到麻痹病患者和残废人艰难地沿大路前往基夫霍伊泽去拥抱那里的木十字架，寻找治病的奇效良方；还看到许多病人前往维梅尔贝格修道院，接受圣钟响声的治疗。

年轻的路德进入曼斯菲尔德一所乡村学校，受到一位缺乏怜悯心教师的无情折磨。1497年，路德进入马格德堡共命运兄弟会举办的学校，在那里待了一年。接着，进入爱森纳赫的圣乔治学校，修学三年。他是一个“穷学生”，就是说孩子可以免费住宿和接受教育，但必须在教堂唱诗班里唱诗和沿街叫唱乞食。整个爱森纳赫城都对虔诚的伯爵夫人圣伊丽莎白着了迷，这位伯爵夫人抛弃家庭生活和一切尘世的欢乐以博得一个中世纪圣徒的名声。爱森纳赫有九所男女修道院，其中大多数始建于圣伊丽莎白时代；她的种种善行镌刻在路德在唱诗班唱诗的那座教堂的窗子上；他常常和伯爵夫人所建修道院里的僧侣交谈。这个孩子几乎不知不觉地被中世纪宗教生活的复兴吸引住了，而宗教生活是那个时代很受欢迎的宗教力量。路德熟悉福音派古老而质朴的虔诚，但这一次，这位被传记作家们说成是科塔夫人[①]的贵妇家中的高雅的虔诚，则是他至今未曾见过的。这个孩子对这种虔诚产生了强烈的兴趣，在其影响之下他天生的开朗性格得到了舒展。然而，它没有触

195

① 路德的亲戚，路德在爱森那赫求学时住在她的家里。——译者

及他的宗教信仰。他说过，他感到非常诧异的是听到他的女主人竟然在敬畏主的时代说，世界上没有比夫妻恩爱更可爱的东西了。

路德在爱森纳赫住了三年以后，进入当时德国最著名的爱尔福特大学（1501 年）。这所大学由爱尔福特市民创建于 1392 年，市民们为有他们自己的大学、特别为它远远胜过诸侯建立的其它学术中心而感到非常自豪。在爱尔福特，学术研究与市民生活互相结合，这是其它大学城所没有的。大学生毕业之日，照例是城市的喜庆佳节，市政官员和校领导们并肩参加毕业游行。路德告诉我们，当他头一次看见游行队伍中出现穿着新学士服的新毕业生时，他认为他们已经得到世界上最大的幸福。爱尔福特大学与教会的关系也极为密切。许多教皇曾赐给它种种特权；德国大主教，即美因茨大主教是它的名誉校长；它的许多教授享有教会俸禄，或者就是僧侣；每个系有一位监护圣徒保护；教师们必须宣誓决不讲授违背罗马教会教义的内容；费尽心力以防出现和传播异端邪说。

爱尔福特大学学生受到的各种影响，比德国其它任何学府要多得多。那里的神学代表了一种比较新型的经院哲学，即苏格兰派哲学。那里的哲学讲的是奥卡姆的威廉的唯名论，威廉的高足加布里埃尔·比尔是最受欢迎的教授之一。由尼古拉斯·德·莱拉①（死于 1340 年）最先采用的圣经讲解法，在爱尔福特由继起的有才华的教师们长期坚持。人文主义早就敲开了它的大门，尚在路德时期爱尔福特的“诗人”学社已很闻名。韦塞尔的约翰曾在爱

① 尼古拉斯生于诺曼第的莱雷村，是希伯来语圣经最早的研究者之一；他用下列的对句解释公认的圣经四重意义：

“文字教诲你事功，寓言教诲你相信何事，

伦理学教诲你从事何事，解释神秘教诲你知所适从。”

路德在维滕贝格大学担任神学教授以后常常采用他的注释，并承认受惠非浅，但下述说法未免太过分：

“琴不弹，路德不舞。”

尔福特任教达15年之久(1445—1460年)，他那强烈的反教士学说留给这所大学的影响并未消失。路德告诉我们，时时有胡司教义的宣传者出现在学生中，向他们暗暗传播其荒诞的、反教士的基督教社会主义。教皇的使节仿佛充当解毒剂，也常来到这里，他们的庄严豪华乃是罗马教会权力的明证。

路德被送往爱尔福特学习法律，在哲学系受过必要的初级训练。这位年轻的学生刻苦学习规定的课程。他说，经院哲学使他很少有时间学习古典作品，根本无法去听人文主义者讲课。可是，他私下挤时间阅读许多拉丁语著作，也学习一些希腊语作品。维吉尔和普拉图斯是他喜欢的作家，西塞罗使他陶醉，他还读过李维、特伦克和贺拉斯的著作。他似乎也读过普罗珀提乌斯、珀修斯、卢克里提乌斯、提比略、西尔维乌斯·伊塔莱库斯、斯塔提乌斯和克劳迪的作品选。然而，他从来不是人文主义者组织的成员，他下功夫研究宗教问题，更倾心于实践。 197

有关路德学生时代的有限材料说明，他是一个学习刻苦、生气勃勃和和蔼可亲的青年，并且谙熟音乐。他的同学称他是“哲学家”、“音乐家”，提到他擅长弹琴、歌唱和能言善辩。他在极短的时期里取得了好几个学位。1502年获学士学位，1505年获硕士学位。父亲为儿子的成就高兴，寄给他一本《法典》(Corpus Juris)作为珍贵的礼物。他很可能已攻读法律系，但突然进入了属于奥古斯丁隐修会的爱尔福特修道院。

路德的这一行动如此突然和出人意外，以至当时有人认为有义务作出种种解释，此类解释又被编成传奇性报导。① 路德自己告

① 当时流行的一种意见是，由于一个同学突然死亡，路德终于决定采取这一行动。对于同学之死，还有许多说法。奥尔盖尔指出，仔细研究爱尔福特大学档案后发现，路德的一个挚友温德塞姆的赫罗奈穆斯·庞茨，与路德同窗攻读硕士学位，在考试结束前突然因胸膜炎死亡；路德获硕士学位几周以后，他认识的另一位有希望的同学也死于瘟疫。三个月后，爱尔福特又发生瘟疫。就在第二次出现瘟疫后不几天，路德加入奥古斯丁隐修会。见 Georg Oergel, Vom jungen Luther (Erfurt, 1899), pp. 35—41。

诉我们，他进入修道院是因为“对自己产生了疑惑”，又说在他这件事上“疑惑造就僧侣”的谚语是正确的。路德又说他的决定是突然的，因为他知道他的决定会使他的双亲伤心。

198

什么是疑惑？如今我们总是倾向于想到才智上的难题，而路德的疑惑常常被认为是他在爱尔福特与人文主义思想接触中产生的自我反省。但是，这种思想即使在那个时代并不陌生，可对路德来说则是新奇的。他本性纯朴虔诚，务实而不尚空论、敏感和富于想像。他善于思考抽象问题，然而影响他行动的还是那许多图画。他留下一套有案可查的图画，随着岁月的流失，这些图画给他的印象愈益深刻难忘。它们有助于揭示他的内心斗争史，也告诉了我们驱使他进入修道院的疑惑究竟是什么。例如，曼斯菲尔德教堂窗户上那幅面带不愉之色的耶稣坐在彩虹上，手握闪闪发光的剑正要审判恶人的图画；还有马格德堡神坛上的那幅图画，画着一只驶向天际的大船，船上除教士或僧侣外别无他人，许多俗人淹死在海里，或被稳坐船上的教士和僧侣掷去的绳索救起；安哈特诸侯为拯救其灵魂甘愿为僧，他弯曲的背上驼着乞食袋行经马格德堡大街那幅图画栩栩如生；装饰在爱森纳赫教堂窗子上的圣伊丽莎白的故事；爱森纳赫一个年轻的加尔都西会修士，那是路德认为曾与之交谈过的最神圣的人，然而他的身体因他的苦修竟折磨得像一个真正的老人；爱尔福特一位教会显要，他拥有二十二处采邑，路德时常看见他骑着马庄严地行进在游行大队里，他以生活放荡闻名而临死时狂呼乱叫地倒在室内，死时的情景可怕吓人。路德疑惑，如果他仍活在这个世界上，他是否会做他相信为拯救灵魂而应做的事。这就是使他成为一个僧侣并隐身于修道院的原因。地狱里血红的火和炼狱里苍白的幽灵，它们永远是但丁天堂里的背景，从童年时代起就灌输到路德的心灵里。如果他活在这个世界上，他能够避免这一个结局而获得另一个出路吗？他疑惑这一

199

点，于是进入了修道院。

第三节　爱尔福特修道院时期的路德

这是奥古斯丁隐修会的一个修道院，该会可能是在16世纪最初几十年最受普通德国人尊敬的修士会。那里的修士是如前所述的①中世纪迷信复苏的最好的典型。如果以为由于他们采用了奥古斯丁的名字，他们就深切了解这位杰出的福音派拉丁语神学家的神学，那是错误的。他们的神学领导人属于另一个完全不同的学派。1505年，当路德进入爱尔福特修道院时，那里有两位神学教师，一位是帕尔茨的约翰·金瑟，另一位是诺伊恩基兴的约翰·纳廷。前者因其著作毫无保留地支持教皇的绝对权威，支持不彻底忏悔论(Attrition)和教皇赎罪券的功效而广为人知。路德不可能是他的学生，因为他在1507年由于年老体弱而退休。②约翰·纳廷虽然在修道院外鲜为人知，但却是一位有才华的、严格的老师。他是加布里埃尔·比尔、彼得·达艾利，以及他俩的共同老师奥卡姆的威廉的热烈追随者。他从不愿孤立地研究圣经。“路德兄弟”，他有一次对路德说，“把圣经放在一边吧；去读些老导师的书，他们会告诉你圣经的全部精华；只读圣经将使你心绪不宁。”③后来，他指示路德在他的教区里禁止研究圣经。④正是他促 200

① 详见上第127页。

② 在《剑桥近代史》中我写的关于路德的那一章里，第2卷第114页，注释不确切。我在那里过分强调帕尔茨的约翰是“路德本人的老师”。诚然，帕尔茨的约翰教过路德神学，但路德在校的后两年约翰住进修道院。路德的实际导师更可能是纳廷。

③ 在Tischreden (Preger, Leipzig, 1888), i. 27中这段话说成是出自巴塞洛米厄斯·尤辛根。尤辛根被错当成是路德在爱尔福特修道院中的老师。1512年前，尤辛根未进该修道院。他是爱尔福特大学的，而不是修道院中的教授。

④ N. Selneccer, Historia ... D. M. Lutheri: “Jussus est omissis Sacris Bibliis ex obedientia legere scholastica et sophistica scripta.” (他奉命出于服从忽略圣经阅读和巧辩的著作。)

使路德反复阅读比尔、达艾利和奥卡姆的著作，直到能大段大段地记住；他教导这位宗教改革家把奥卡姆当成“他的亲爱的师长。”纳廷直到1529年逝世之前，一直是宗教改革的坚决反对者，但路德常常以尊敬的口吻提到他，称他是“一位不重僧衣的真正基督信徒。”

路德不是为研究神学而是为拯救自己的灵魂才进修道院的。神学研究是该修道院的必修课；立志钻研神学是他入院誓言的内容之一。他勤奋学习神学，深得上司的喜爱；他学习勤奋乃因他是个谦恭的僧侣。他的上司给他留下的印象比他的传记作家们所了解的要深刻得多。路德与其他站在宗教改革运动前列的领导人相比，他身上的经院哲学家的气息多于人文主义者的气息。他后来的某些主张，特别是他的圣餐理论，就是来自他在修道院中对达艾利和奥卡姆的研究。然而，在他探索的一个重大问题即如何拯救他的灵魂、如何博得上帝的宽赦上，这两个人对路德的障碍多于帮助。他的许多老师可能是奥古斯丁隐修会的修士，但对奥古斯丁的经验神学知识却寥寥无几。他们属于中世纪经院哲学中的极端贝拉基派①，他们的结论是人一定能够自己拯救自己。路德试图用中世纪晚期流行的最严格的禁欲主义去解决这个问题。他实行斋戒并鞭笞自己，采用一切传统的节食方式，甚至还发明新的，但都无济于事。他很久以后说，一个醒悟的人要靠义举得到安息，他站立的地方下面是不停流动的散沙；他必须做一个又一个的善行，接连不断以至无穷。路德不知不觉地经历了奥古斯丁的所有经验，正备尝那位杰出的非洲人受过的同样折磨和苦恼。他懂得了，一个人的善行只能以上帝的善行而不能用其邻人的善行来衡量，

201

① 贝拉基（Pelagius，约360—约430年），不列颠神学家，主张人行善或为恶取决于自己的自由意志，并非主的恩典，否认原罪说，遭到奥古斯丁的激烈攻击，被斥为异端。——译者

一个人的罪恶不应与他邻人的罪恶相对比，而应与上帝的义相比较。他研究的神学都告诉他，上帝的宽赦只有通过告解礼才能获得，而告解礼的前提是对罪的痛悔。但由此出现了一个难题。较老的又确是较完美的神学认为，这种虔诚的痛悔必须基于对上帝的热爱。他有没有这种爱？上帝总是以一位严厉的最高审判官出现在他的面前，无情地严惩逍遥法外的违法者。他必须自我忏悔，承认有时几乎厌恶唯名论哲学家加以神化的专横意旨。修道院首席神学家，即帕尔茨的约翰讲授的较新的神学则认为，痛悔也可能不够彻底，而这种不彻底的悔悟会改变告解礼本身的悔悟。路德无休止地坚持这个圣礼使他的上司感到厌烦。稍微违反修道院的清规戒律就被认为是一种犯罪，他必须立刻忏悔并履行忏悔式，直到允许这个不知所措的孩子停止忏悔为止，尔后他又犯下了必须忏悔之罪。他的同伴都认为他非常虔诚。他们以僧侣式的习尚称赞他，在附近所有各修道院中，甚至远到格里马，男女修士们都在 202 谈论爱尔福特修道院里的这位年轻圣徒。其时，这位“年轻圣徒”的内心非常痛苦，他自言自语地说他是“应处绞刑的人”。在1518年，内心冲突的岁月已经过去，路德在他的作品里告诉我们，他内心经受的极度苦楚，非笔墨所能形容。[1] 他有过短暂的快慰，但倏忽即逝。负责指导见习修士的教师曾对他良言相劝；一位年长的同伴时时刻刻安慰他。当教区代理主教约翰·施陶皮茨视察修道院时，注意到暗中倾轧的迹象以及这位高颧骨、瘦身躯、两眼炯炯有神又显出失望的年轻僧侣的真诚努力。他尽力探明他心中的疑虑。他取消了纳廷禁止路德阅读圣经的命令。他鼓励他去读《圣

① 现代罗马天主教徒们把所有这些说成是一个年轻精神病患者的自作自受。他们显然忘记了这个事实，即最伟大的德国中世纪神秘主义者、被罗马教会尊为圣徒的亨利·祖佐也有类似的经验；而且这些经验在当时人看来是非同一般的虔信的结果。

经》，并送他一本《教义注释》或修道院教规集注，书中大量引用著名早期基督教著作家的话作解释，许多疑虑顿时被虔敬的寓言所打消。此外，他极力劝他要成为一名《圣经》"本族语化"和"引用经文的能手"，即成为一个遇到疑难不满足于种种注解而亲自搜集相应段落和能举一反三的人。但是，这在开始时收效甚微。最后，施陶皮茨终于发现这位年轻人的真正的疑难之处，便给予具体而又经常的帮助。他向路德指出，他如能非常正确地将人类的罪恶与上帝的圣洁相比较，就能用上帝圣洁的高度去衡量人类罪恶的深度；假如他能用上帝的义克服人的罪恶和孤立无援，他就是遵循了最虔敬、最真诚的本性；然而，如果他将这两种观念"永远"对立起来，那他就错了。他接着解释说，按照上帝的许诺，人只能在耶稣基督身上并通过基督获得上帝的义。上帝已许诺人能与他保持友好关系；全部的友情是以个人的信赖为基础的，信徒对已经作出许诺的上帝的个人信赖，使人产生与上帝的友情，而人正是通过这种友情得到属于上帝的一切。没有这种个人的信赖或信，一切圣事，救世主的道成肉身和受难，上帝之道和种种圣礼，虽都确凿无疑，但却是人的外在之物，不能真正得到。然而，当人信赖上帝和上帝的许诺，当信赖或信促成的友情一旦建立，被上帝信赖的人就能真正得到上帝的许诺和友情。义人都靠信生存。这些思想对路德起了作用，帮助他逐渐达到内心的平安。很久以后，他对施陶皮茨说，正是他使他茅塞顿开，看见一线光明。[1] 最后，个人启示的强大力量使他看清了信徒与上帝的真实关系，那思绪烦乱的心灵才得以安宁。这突如其来的启迪，即改变他整个生活的个人启示，是他在修道院的小屋里读《罗马书》时得到的。保罗得到启迪是在他骑马赴大马士革的路上；[2] 奥古斯丁是躺在米兰花园里一棵无花果树下

203

① 见路德的《解答》之序言。

② 据《圣经·使徒行传》第9章第4节，在去大马士革路上得到启迪的不是保罗，而是扫罗。——译者

得到的；弗朗西斯是在阿西西下游平原上的波蒂翁丘拉小教堂前面石板路上忧虑不安地走着时得到的，而祖佐得到启迪是他早晨坐在桌旁之时。个人的启示通过不同的话语说出来：对保罗，是说"你为什么逼迫我？"；① 对奥古斯丁，是说"总要披戴主耶稣基督，不要为肉体安排，去放纵私欲"；② 对弗朗西斯，是说"腰袋里不要带金银铜钱。行路不要带口袋、不要带两件褂子、也不要带鞋和拐杖"；③ 对祖佐，是说"我儿，你若领受我的言语。"④ 虽然话语不同， 204 但支配人们的个人启示则是相同的，那就是：对借耶稣基督显身的最仁慈的上帝的信赖，促成了与上帝的友谊，与这种友谊相比，其它一切均无足轻重。时代渴望有一个新的宗教动力来推动道德生活的复兴，而路德与冥冥世界的这种接触，使他适合于担当那个时代所要求的人民领袖的任务。⑤

无法肯定路德的内心斗争究竟延续了多长时间。种种迹象表明，他的内心斗争继续了两年，直到他1508年去维滕贝格前不久仍未达到内心的平静。斗争的剧烈和真诚关系到他一生。尽管他深信自己软弱和有罪，他仍然与上帝为友并体验到上帝的爱，这成为生活中的一个基本事实。他，一个普通人，能将这事实当作磐石

---

① 《使徒行传》，第9章第4节（原注误作第8章第4节）；这里的保罗应是扫罗。——译者

② 《罗马书》，第13章14节。

③ 《马太福音》，第10章第9节。

④ 《箴言》，第2章第1节。

⑤ 哈纳克的《教义史》第74卷（1898年，伦敦，英译本）写道："如果我们回顾自奥古斯丁时代起的西方男女，由于他们所具有的气质，历史称他们为杰出的基督教徒，我们现在也常有同样的典型。我们看到他们确信自己有罪，完全否定自己的力量，只信赖上帝的恩典，信赖在他们心目中以基督的谦卑出现的"仁慈的上帝本人"。这种心理变化无穷，但基本类型相似。虔诚的罗马教徒和福音派新教徒都在传道和教诲中接受这种心理状态的教育；青年基督教徒在这种心理状态中接受训练，而且全部教义与这种心理一致。它常常产生如此巨大的效果，即使在它仅被当作他人的经验传播的地方也不例外，以至任何人只要与它接触，便永远不会忘怀。它白天像云柱，夜晚像火柱一样始终伴随着他。谁若以为他久已摆脱了它，仍会发现它又突然出现在他的面前。"

依靠；有了这样的依靠，他就感觉到了自己的力量，也能成为一个可给他人以力量的人。其它一切之事，虽一时似乎被视为可敬和神圣的，如以后并不能惊扰路德的宗教生活，就可证明是不可靠的，除非这件事始终困扰着他。不管怎样，暂时似乎没有任何问205 题。内心的变化丝毫没有改变客观事物。他仍旧相信教会是“教皇之家”；他承认天主教会的所有惯例和习俗——它的弥撒和它的圣物，赎罪券和朝圣，教阶制和它的修道生活。他仍然是一个僧侣并相信他的使命。

路德继续他的神学研究。他特别专心致志于研究伯纳德，他在他的题为“所罗门之歌”的讲道中发现有使他感到慰藉的，那种信徒与上帝之间关系的相同思想。他开始显示出他是一位一心扑在事业上的实干家。施陶皮茨和他的上司委托他为修士会处理某些棘手的事情，并暗中准备提拔他。1508 年，他和其他几位僧侣奉派从爱尔福特前往维滕贝格的一个小修道院，支援那里的一所规模较小的大学。

第四节 路德在维滕贝格的早年生活

约在 16 世纪初，萨克森选侯与埃内斯廷家族的首领、智者弗里德里克，决定在他的领地里创办一所大学。弗里德里克自从在格里马上中学时认识了奥古斯丁隐修会的修士以来，便一直与他们保持密切的关系。代理主教约翰·施陶皮茨和梅勒斯塔德特的波利希博士是他的主要顾问。几乎可以说，这所新大学从创立之初起就是属于路德所加入的僧会的教育机构。施陶皮茨本人就是一位教授和神学系系主任；另一位奥古斯丁隐修会成员是艺术系系主任；该隐修会的保护神圣母马利亚和圣奥古斯丁也是这所大学的保护神；圣保罗是该大学神学系的保护神，他改宗基督教的纪念

日，这里要举行专门的庆祝，作布道弥撒，该校校长（波利希博士）和全体教师都出席。

这所大学基金很少。萨克森选侯的领地不是一个富庶的封邑；南端确实有一些采矿业，茨维考还是一个巨大的纺织业贸易中心，但大部分城乡居民靠落后的农业为生。选侯的宫廷财力有限。几年前靠出卖赎罪券得到一笔款项，弗里德里克禁止这笔款项转移出境，开创了一个良好的开端。万圣教堂（卡斯特勒教堂）的教产用于支付一些教授的薪金，其他教授则是无偿服务的奥古斯丁隐修会的修士。 206

维滕贝格与其说是一个封邑的首都，不如说更像一个大村庄。1513 年，它仅有 3000 居民和 356 个纳税户。大部分住房是草草涂以泥土的木屋。维滕贝格城位于德国的正中央，然而远离任何大商路；这里大多数居民的血管里流着文德人① 的血液，懒散而放纵。城郊景色不美，四周都是贫瘠的土地。总而言之，这里几乎不宜兴办一所大学。然而，该城从马克西米利安皇帝手里买到了帝国特权，并于 1502 年 10 月 18 日正式创建了维滕贝格大学。

一两位名教师曾受聘来这所新大学任教。施陶皮茨从他的修会的许多修道院里招收年轻有为的僧侣入学，头一年该大学的名册上登有 416 人的姓名。这个数字好像有些不真实，因为 1505 年夏季学期时学生数已逐渐减少到 56 人。虽然如此，施陶皮茨仍鼓励弗里德里克坚持。

为了支援这所年轻的大学，将路德和一些僧侣从爱尔福特派往维滕贝格修道院。路德被安排教亚里士多德的辩证法和物理学。这是一项他所讨厌的任务，但无论对修道院里的僧侣或维滕贝格大学都是不能说的。施陶皮茨一直极力主张他去研究神学，以便他担任这门课程。于是，路德开始系统地研究奥古斯丁。他 207

① 西斯拉夫人的一支。——译者

从此也开始讲道。他第一次讲道是在一个长30英尺、宽20英尺涂着泥土的古老木结构的教堂里。他向僧侣们讲道。校长，即波利希博士，有时来听他讲道，并向萨克森选侯谈到这位目光炯炯和思想奇特的年轻僧侣。

他的工作由于他的修会因公务派他往罗马（1511年秋）而一度中断。选拔他去是个极大的荣誉，路德也有这种感觉；但也许不清楚，他是否曾更多地想到他将作为一个虔诚的香客访问圣城，并且可以利用他相信能在那里得到的特殊宗教荣幸。当他到达了目的地并首次瞥见这座城市时，他喜出望外地举起双手喊道："我向你致敬，神圣的罗马城，你由于殉教者的鲜血而非常神圣。"

完成公务以后，他便以一个虔诚的香客参观这座圣城。他访问了所有著名的圣地，特别是那些与出卖赎罪券有关系的地方。他认真听取展示给香客的圣物的全部介绍，并完全相信讲给他听的一切。他想，如果他的双亲死了，他将向他们担保他要在某些小教堂里作弥撒以使他们免受炼狱之苦。据说，只是有一次，他起过反抗之心。他缓慢地跪登"斯卡拉桑塔"（一座真正的中世纪式的楼梯），据说这座楼梯有一道道石阶通往耶路撒冷彼拉多的房间，石阶曾是我主用脚踏出的。爬了一半，他心里出现一个想法："义人必靠他的信而生"，他站立了起来，然后慢慢走下来。他像他以前的成千上万虔诚的德国香客那样，看到道德败坏玷污了这座圣城——心地不正的教士嘲弄他们履行的神圣宗教仪式，教会的显贵则公开犯罪。他看到并憎恨这种道德沦丧，此情此景铭刻在他的脑海里。然而，他的家庭和修院教育，却使他暂时顾不上憎恨，反倒沉湎于对昔日英勇殉道者的怀念之中，并把他们的遗物看作神的恩典的宝库。以后，正是回想起罗马教廷的腐化堕落，才使他坚定了决心，面对笼罩着圣城的伤感情绪。

208

1512年初夏，路德返回维滕贝格，他的代理主教送他去爱尔福

特修完神学博士学位的课程。他毕业时获得圣经学博士学位，立下维滕贝格大学的博士誓言，要全力捍卫福音真理，并被任命为维滕贝格大学评议会的成员，于三星期后继施陶皮茨任神学教授。

路德仍是一位真诚的僧侣，他毫不怀疑他的使命。1512 年，他担任维滕贝格修道院副院长，并于 1515 年任领导迈森和图林根十一座修道院的教区副主教。然而，他这方面的生涯可能被忽略了。实际上，他在维滕贝格大学担任神学教授的工作，对他这位宗教改革家的事业来说是非常重要的。

第五节　路德早年教授的神学课

路德的神学课从一开始就与众不同，但并不是因为他与爱尔福特大学的老师在神学上有任何意见分歧。没有人会认为这位年轻的维滕贝格教授有任何异端思想。他的见解非常实际，他相信神学在指引人们寻求上帝的恩典方面是有用的，并且可告诉他们如何通过信赖与上帝建立友谊，使他们能终生愉快地服从上帝及其训诫。爱尔福特和其他地方的经院神学家们，并没有把神学看成是这种实用学科。路德认为神学应当讨论这类问题，并且知道他在神学方面的主要兴趣就在这方面。此外，如他所说，他认为他自己特别适宜于讲解圣经。所以，像约翰·科列特那样，他开始详细讲解圣保罗的《使徒书》和《诗篇》。 209

路德不大懂希伯来文，他讲课时使用拉丁文圣经。他的书桌上摆着一部印刷行距很宽的大号圣经，他在行间写上讲课标题。现在，这书还有几页仍保存在沃尔芬比特尔图书馆，可供研究。①

① 沃尔芬比特尔图书馆藏有路德讲授《诗篇》时使用的拉丁文诗篇（拉丁文圣经）。该书系约翰·格罗南贝格 1513 年在维滕贝格印刷，页边空白处和印刷行间里有路德写的提要。

他利用尼古拉斯·德·莱拉的一些注释，还从奥古斯丁、伯纳德和格尔森①等人论述实际宗教②的著作中得到更多的帮助。他的讲课带有实验性。他的出发点是人皆有罪，信赖上帝的许诺就有可能获得赦罪和与上帝同在的感觉。我们从头寻找什么是后来发展成为路德神学中主要思想的萌芽。人们都从他们自己的任何是非曲直中解脱出来；上帝的恩典实际就是表示于基督的使命和功德中的上帝的仁慈；它必须同时宽恕罪恶，也是上帝许诺的实现；人的信就是信赖基督的历史功德和上帝的确实存在。这些思想大部分是用当时正规的经院神学用语表述的。它们变得清楚具体了，体现于构成路德学说共同基础的一系列主张中。这些主张是：人通过上帝的慷慨恩典获得赦免；人一旦得到上帝赦免的许诺，他就变成一个新人；这种赦免感就是新的圣洁生活的开始；信的生命力就是基督教精神的内涵；法律和福音之间的矛盾多少是带根本性的：外在的和可见的教会与理想教会之间确有不同，后者应像奥古斯丁那样用它对上帝的精神和道德关系予以说明。所有这些思想，将学校里不加批判讲授的传统神学，完全抛到一边。

210

---

① 路德得益于格尔森〔耶安·卡尔利尔，1363年生于阿登省靠近拉特尔的一个名为格尔森的小村庄，有些人相信他是《师主篇》(De Imitatione Christi) 的作者〕一事未曾引起人们足够的注意。估计部分原因是，路德自己声称大多数经验论神学家，包括奥古斯丁在内，当论及觉醒者的内心斗争时，大多把重点放在源于肉体诱惑的那部分冲突上；格尔森则把自己的学说限定在那些纯属精神的冲突方面。当路德在修道院里心灵极度痛苦时，他仍是一个过着人类洁白无瑕生活的年轻僧侣，无可忧虑，无可指责；而奥古斯丁，一位中年的修辞学教授，却长期过着罪恶的纳妾生活。

② 通常都说，路德利用了从形形色色作家著作中找出的"神秘主义的"段落，然而"神秘主义的"却是一个非常模糊的词。它常常用来表示个人的或一人的虔诚；或是表示与有教会之称、有表面施恩手段的宗教团体那种有意识的宗教生活相对的个人宗教信仰。不过，这些都不是在很严格的意义上使用该词。在我看来，主要的问题，即使在基督教的神秘主义中，不外乎是怎样在造物与造物主之间的鸿沟上架起一座桥梁，而在宗教改革派神学中，问题是怎样沟通有罪的凡人和正义的上帝。因此，神秘主义"倾向"于把罪恶当成缺陷，而在宗教改革派神学里，罪恶通常是邪恶势力，通常也包括罪恶的思想。从路德沉湎于上帝这个意义上讲，他不是神秘主义者，因为他希望"通过"基督得救。

1515和1516年，经过比较彻底地研究奥古斯丁和中世纪德国神秘主义者的作品，路德开始发现他不能使用经院神学的传统语言去表达他希望表达的思想，经院神学用语表示的思想与他要阐明的有很大的不同。他试图寻找另一套表达词语。路德守旧的特征是，在神学用语上，如后来在宗教惯例和仪式上那样，他宁愿保持使用通用的表达法，除非他能自然地加进他的福音派思想。[1] 211 一旦发现经院式用语总是不适合他的目的，他便转向深孚众望的神秘主义作家，在那里找到了丰富的语言宝库，用以表达他那有缺点的人向善的思想。随着语言的这种变化和与之相关的变化，我们发现路德开始很少高度评价"表面上"出家的僧侣生活。归根到底依赖上帝而不是依赖人的命定论思想（不是指一种抽象的形而上学，而是就信徒的整个生活及其所包含的内容而言），已越来越突出。这里，迄未发现有任何批判或否定当时流行神学的意向。

最初的"自觉"反抗迹象大约出现在1516年中期，特别是在实践方面，而不是在神学理论方面。它们始见于1516年7月的一次关于赎罪券的讲道中。缺口一旦打开，便扩大开来，直到路德能将"我们的神学"[2]（路德和他在维滕贝格大学的同事所讲授的神学）与在其它地方，特别在爱尔福特大学讲的神学相抗衡为止。前者阐明奥古斯丁的学说和圣经，后者以亚里士多德的哲学为依据。1517年9月，路德掀起一场标准的神学革命，撰文直接反对"经院神学"；他宣称它本质上是贝拉基思想掩盖了奥古斯丁的恩典论观点；他为经院神学忽视讲述信和内心的义的极端重要性而感到惋

---

① 当然，从一开始路德使用的语言就有强烈的个人特征。举一个例子，在《诗篇》第84章第4节有一个注是："圣经对于信徒，犹如草地对于牛、房屋对于人、鸟巢对于鸟、岩石对于羚羊、河流对于鱼那样。"

② 这个说法是有趣的，因为它表明路德的影响至少使两位同事改变了观点。尼古拉斯·阿姆斯多尔夫和卡尔施塔特的安德烈·博登施泰因已去维滕贝格讲授经院神学，阿姆斯多夫作为那种旧神学的代表人物还享有很大的名气。

212 惜；他还感到惋惜的是，经院神学鼓励人们用购买赎罪券的办法逃避罪有应得的惩罚，而不规劝他们去作每一个真正基督教徒生活中应有的内心忏悔。

路德正是在其宗教信仰发展的这个有趣时期感到自己不得不公开反对在德意志出售赎罪券。

1517年，路德已成为维滕贝格的一个有影响的传道士和教师。在他当上该城教堂的传道士以后，他每周在那里的讲坛上布道多次，尽力使“纯朴的萨克森人”理解自己。他成了一位杰出的传道士，并且像所有杰出的传道士那样，以高级宗教权威的口吻在民众面前痛斥罪恶盛行，哀叹世风日下；他说信仰宗教不是一件容易的事；说宗教不在于举行表面隆重的仪式；说罪恶感、感受上帝的恩典、敬畏上帝和用对上帝的爱克服对上帝的敬畏，也全都是一次次的经验。

路德讲授的讲解性课程，仿佛是重新发现了圣经。思虑重重的维滕贝格市民，都像学生那样到大学来听他讲课。讲课人的名声四处传播，来自德国各地的学生挤满了这所偏僻的规模很小的大学，就连萨克森选侯后来也为他的学府和那位使它繁荣昌盛的人感到骄傲。

这样的一个人，一旦发现他所相信的，对上帝让其掌握心灵的人民来说，竟是道德败坏的渊源，便不可能再保持沉默。这就是路德终于成为一位宗教改革家的原因。

在此之前，他是一位恭顺的僧侣，孜孜不倦地完成交给他的工作，得到上司的高度评价，努力不负人们对代理主教的期望，并被公认是一位文静而又非常虔敬的人。他的性格坚强、坦率，丝毫没213 有堂吉诃德的气味。当然，他看到了当时宗教生活中的许多堕落现象，并至少参加过一次商讨改革方案的会议。他当时（1512年在莱茨考）声称，任何真正的改革都应当从每一个人开始，应当

出现在宣讲真正福音所点燃的信的新生心灵里。

第六节　赎罪券贩子

促使路德放弃其隐修生活的是教皇利奥十世提出、由美因茨大主教勃兰登堡的阿尔贝特经营的一桩赎罪券买卖。约翰·特泽尔，一个多明我会僧侣，受阿尔贝特的委托，为他兜售被称为"教皇券"的赎罪券。当时宣布，出卖赎罪券所得之款将用来修建圣彼得大教堂，作为这位伟大使徒的坟墓；据说，他长眠在罗马某个墓地里。

赎罪券贩子进入德国城市时，一般都受到隆重的接待。一位目击者弗里德里克·梅库姆(迈科尼乌斯)这样地描写特泽尔进入萨克森公爵辖区安娜贝格的情形说：

> "当这位代理人或赎罪券销售员到达这座城市时，以写在金线丝绒上的宣传赎罪券的教皇训令为前导。所有的教士和僧侣、市政会成员、教师和他们的学生以及全城男女，排成一长队，手持旗帜，举着蜡烛，高唱歌曲，出来迎接他。接着，钟声齐鸣，风琴齐奏，人们护送他到主教堂去。主教堂中央竖起一座红十字架，教皇旗迎风招展。简而言之，人人会以为他们在接待上帝本人。"

接着，这位代理人开始布道，大肆颂扬赎罪券，宣称"天国之门已经打开"，并宣布开始出售赎罪券。

许多德国诸侯对这位赎罪券贩子并无多大兴趣，萨克森选侯弗里德里克已经禁止特泽尔进入他的辖区。但是，萨克森的埃内斯廷(选侯辖区)和阿尔贝廷(公爵辖区)土地犬牙交错，以至这位代理人不必真正越过边界就能轻而易举地号令萨克森选侯辖区里的全体人民。在萨克森公爵辖区西边几里远的策布斯特，以及在 214

维滕贝格东边几里远属于马格德堡地区的尤特博克，已经竖起“红十字架”，人们出城前去购买赎罪券。路德认为这项买卖会伤及市民的道德风尚和宗教生活；而他得到的有关这位赎罪券贩子的布道和讲话的报告，看来带有他认为是欺骗和亵渎神明的内容。他找到美因茨大主教给其代理人介绍信的副本，他越发义愤填膺。经过反复思考和内心的极度痛苦之后，又有许多好友极力敦促他出面干预，他才决定起来抗议。他下定决心采取行动之后，便谨慎而果敢地去做，这正是此人的性格特点。

维滕贝格的万圣教堂（卡斯特勒教堂）一直与维滕贝格大学有密切的关系。它的受俸神甫也是学校的教授；它的大门也当作公布重要学术文件的布告牌；当时很多公开的学术“辩论”通知，也经常出现在那里。在 11 月 1 日一年一度的万圣节那天，众多的市民和外乡人聚集在这座教堂里。这一天又是奉献这座教堂的周年纪念日，要进行一系列时间很长的礼拜仪式。弗里德里克选侯是一位圣物大收藏家，他收集到的圣物就贮藏在这座教堂里。[①] 他也买215 到一张有利于所有前来参加周年纪念仪式和参观圣物的人的赎罪券。

万圣节那天，路德把他的九十五条论纲钉在这座教堂的大门上。[②] 这是一个严格的学术程序。希望阐明真理的这位维滕贝格神学教授，提议口头或书面辩论赎罪券问题。[③] 他提出了九十五项主张或他坚持要讨论的九十五个方面。学术界的成规得到了严格遵守；为大量与主题有关的书籍所肯定的主题和已发表的种种不

① 卢卡斯·克拉纳赫编有一本弗里德里克所藏圣物的目录，1509 年以«Wittenberger Heiligthumsbuch vom Jahre» 书名出版。慕尼黑的 G. 赫思在他的«Liebhaber-Bibliothek alter Illustratoren in Facsimile-Reproduktion», No. vi。

② 一般认为，路德公布九十五条论纲应是 10 月 31 日。——译者注

③ “为热爱并力求澄清真理，在神学博士和正式神学讲师马丁·路德神甫主持下，在维滕贝格对此类指控进行辩论。为此，他请求凡不能出席会议同我们进行口头辩论的人，可缺席以书面进行辩论。奉我主耶稣基督之名，阿门。”

同意见，都非常适宜于讨论；论纲是作为讨论的题目提出来的；根据当时在这方面的惯例，论纲的作者在讨论时可以不受已发表过意见的限制。

然而，这个论纲完全不同于这里的大多数学术讨论的提纲，人人都愿一读为快。德国出现了论纲的抄本。拉丁文原稿和译本送到了这所大学的印刷所，这个印刷所难以尽快印送出去以满足德国各地的需求。

216

第二章　从赎罪券论战到沃尔姆斯帝国议会

第一节　16世纪时赎罪券的理论与实践

赎罪券的实践牵涉到晚期中世纪教会的整个苦行赎罪制度，从13世纪初起就已有类似的做法。其起源可以追溯到路德所处时代的一千年以前。

在古代基督教会里，凡犯有脱教严重罪行而要再接纳入教的人，只要当着全体教徒的面公开忏悔并声明一定要履行释放奴隶、延长斋期和广泛施舍等赎罪行动（satisfaction）①，以赎前愆。这些赎罪行动是真心痛悔的公开表现，人们认为它瞬间就能使上帝感到满意并能向全体教徒证明忏悔者前罪已赎，因此可以重新回到他们中间来。忏悔是向全体信徒作的，必须做的赎罪行动的量由众教徒决定，重被接纳亦须取得全体教徒的同意。这些赎罪行动常被减免或由他人代行。悔罪者可能患病，原定的斋戒如危及生命便不能再坚持；遇到这种情况，必需的悔罪表现可以由他人代行。或者，众教徒可能改变态度，相信悔改是真诚的，不再坚持非要履行原定的全部赎罪行为不可。② 这种代行和减免赎罪行

217

① 使用Satisfaction一词表示对所犯罪过痛悔的一种外部表示，要让上帝感到满意并使会众有理由重新接纳犯罪的成员，该词的用法是非常古老的，甚至比用这个词表示基督的功德还要古老。早在德尔图良和西普里安时代就有这种用法。

② 德尔图良不相信任何象征罪人悔改的赎罪，他描写的悔罪者在众信徒面前请求重新接纳或减免教会的发落，无疑是不真实的，但它或许是经常发生事情的正确记

动，就是后来赎罪券制度的小小开端。

后来，向全体教徒公开悔罪变成向教士私下忏悔，也不再履行由全体教徒规定的公开的赎罪行动，而由教士负责他认为与所犯罪过相称的赎罪行动或痛悔的外部表现和负责忏悔。向教士私下忏悔取代向全体教徒公开忏悔，扩大了悔罪的范围。除人们看得见的公开罪过外，还新添了内心的秘密罪过，它是由向忏悔者提出的种种问题引出的。赎罪行动的范围也相应地扩大了。 218

在教士掌管教徒的赎罪行动之后，人们就感到必要规定一些限制以防滥用权力。于是，写有种种罪过及要求悔罪者需相应作哪些赎罪行动的条例书籍出版了。如果记得条例中所列某些罪过确实非常可恨（凶杀、乱伦和各种暴行），就不会奇怪为什么相应的赎罪行动或者人们通常所称的赎罪苦行有时非常严厉，甚至长达数十年之久。从 7 世纪起，出现一种折换赎罪行动或赎罪苦行的办法。一个需守斋数年的赎罪苦行，可以折成同样长时间的祈祷或唱赞美诗，也可以折成一定量的施舍或一笔罚款。在后一种情况下，出现类似日耳曼部族法典里的罚金制。① 这些折换的惯例，很快载入惩处法令或惩处条例中。这种新惯例通常采取的方式是，悔罪者按照规定的日子朝拜某一座教堂，并向其捐献基金，牧师按惩处条例规定他要做的赎罪苦行便可酌情减免七分之一、三

述："你把悔过的奸夫带进基督教会，目的是用哀哭求饶感动会友。你把他领到信徒中间，而他是一个披着麻袋片、满身灰尘、可耻又可恨的家伙。他匍伏在寡妇和老人面前，满脸泪痕，苦苦哀求；他摸着他们的大衣襟，紧抱他们的双膝，吻他们的脚印。同时，你向教徒发表高谈阔论，激起他们对这一副可怜相的悔过者的怜悯。你是位好牧人，是神圣的父亲，你重复迷途羔羊的寓言来描述你那回头的山羊。如果你那心爱的羔羊再跳出羊栏……你就在每次接受赎罪时使留下的群羊充满恐惧"。(De Pudicitia·13)

① 在一本惩处条例中规定，一个罪犯被罚去朝圣十年，或靠面包和水过活两年，或一年交纳十二先令。详情可见 Schmitz, Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche。

分之一和二分之一。这是根据教会法规规定，载于惩处法令中的

219 赎罪苦行或者痛悔之外部表现，在任何情况下的替代或减免（relaxatio de injuncta pœnitentia）。这是赎罪券的真正起源，这些最早的实例总是根据惩处惯例应处宗教惩罚的减免。以后将看到，路德没有攻击这一种赎罪券。他宣称教会有权征收，也有权减免。起初认为，减免或折换所处赎罪苦行的权力掌握在负责惩处教徒的教士手里；然而由于教士滥用这个制度便将赎罪券授予权转到主教手中，主教就用这样得到的金钱建造许多中世纪的大教堂。主教在赎罪券上的胡作非为，导致这种权力落入教皇之手。

13 世纪初，有三种思想极大地改变了古老而单纯的赎罪券观念。它们是：(1)功库(thesaurus meritorum)思想的提出；(2)赎罪从制度变成告解圣礼；(3)不彻底的悔悟和上帝要求真心悔过者痛悔的悔悟之间的不同。

功库思想是十三世纪初哈尔斯的亚历山大首先提出来的。[1]继起的神学家们接受、丰富了他的思想并使之更加明确。[2]神学家们从当时某些赎罪行动(诸如朝圣)可由他人代行的教会实际出发，综合信徒都是一家人、每人的善功都是大家的共同财富、罪

220 恶大者能得益于较圣洁教友的善功、基督的献身又足够扫净全部罪过等思想，逐渐提出一种功库理论，在功库里储藏着现世男女教徒的善功、天上圣徒的善功以及基督的无穷无尽的功德，而积存在那里的所有功德均由教皇掌管，由他再分给众信徒。到 16 世纪初，这种理论虽非十分明确，但为大家相信、传授和接受。它增强了罗马主教身上有超自然精神力量的模糊感。这种思想对赎罪券理论有重大影响。赎罪券可以当作从功库中支取一个与悔罪者

① Summa, iv. 23.

② Thomas Aquinas, Summa Theologiœ, iii., Supplementum, Quæs. xxv. 1.

应赎之罪完全相等的功德的凭证，它们已不再仅仅是用一种赎罪形式去代替另一种赎罪形式，或减免应赎之罪。

苦行赎罪制度包括四个方面：对所犯罪过痛悔；向教士“忏悔”这些罪过；赎罪行动，由忏悔教士下令按教会规定的方式表示痛悔；教士以上帝名义宣布的赦罪。赦罪在赎罪行动之后。然而，当苦行赎罪从“制度”变成“告解圣礼”后，次序发生变化：赦罪排在忏悔之后和赎罪行动之前，从前是在赎罪行动之后。于是，赎罪行动失去其原有的意义。它不再是痛悔的外部表现，也不再是赦免或赦罪的必要前提。按照这种新的理论，紧跟忏悔的赦罪能免除所忏悔的全部罪过和全部应处永罚的罪过。免除罪过和永罚仍然没有为得到赦免的罪人立即打开天国之门。看来，上帝的义没能使这 221 位净化过的罪人免于全部惩罚。所以，据说永罚虽随赦罪一起消失，但罪有应得的暂罚仍然存在，而受暂罚者是不能进天国的。① 暂罚可能有两种：一种是今生所受的，另一种是死后在某处所受的。教士规定的赎罪苦行，即赎罪行动，现在变成罪有应得的暂罚。如果教士确定了应完成的量，而罪人完成了全部确定的量，那么罪过便可抵偿。但是，如果教士所定的少于上帝的义实际要求的，那就必须在炼狱里经受暂罚。这很难确定，因为谁能担保哪一位教士的计算是否准确以及所规定的赎罪行动或暂罚是否恰好符合上帝的义所要求的量？因此，炼狱的痛苦仍然威胁着每一个人。新的赎罪券观念正好在这方面帮助信徒，保证他免除“告解礼”给予的赦罪所赦免不了的炼狱之苦。赎罪券在减免所定赎罪

① “你说‘假使我最后陷于死难中，
一个教士会赦免我的苦难’，
赦罪是真的，但未赦去痛苦，假使你死了，
你就到了炼狱，
你赋予了皇帝的恩典。”
(Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, etc., ii, 1068.)

苦行方面的作用退居次要地位，它的真正价值却在于：从功库中转来的功德，在上帝看来恰好等于罪有应得的暂罚。这样，按照哈222 尔斯的亚历山大、博纳文图拉①、首先是托马斯·阿奎那的意见，赎罪券的真正价值在于：它们使罪人赦罪后免受惩罚，无论这惩罚是不是教士规定的苦行；如果还记得教士规定的惩罚往往不明确，那么，所有赎罪券中最有价值的是与不明确的惩罚有关的那些；因为教士可能搞错，而上帝是不会有错的。

尽管赎罪券常常与赎罪行动有关，并随后者词意的变化而变化，它仍然受到划分为"痛悔"和"不彻底的悔悟"以及这种划分在告解礼理论上的运用的影响。在中世纪早期和13世纪以前，一直认为"痛悔"(爱心激起的悔悟)是上帝在赦免罪人时很重视的一件事。13世纪的神学家们，开始将合乎神意的痛悔与可能由种种无谓的原因，特别是由奴性畏惧引起的某种悔悟加以区别。这种悔悟叫做"不彻底的悔悟"；人们认为这种"不彻底的悔悟"，虽因其缺陷太多难以得到上帝的赦免，但可以通过向教士忏悔和经他宣布正式赦罪之后而成为完美无缺的悔悟。这样可能不合逻辑，但非常自然地认为，一种有缺陷的悔悟，即使足以得到赦罪，并因而免除永罚，却应比那种合乎神意的痛悔要受更多的暂罚。然而，这正是赎罪券涉及的那些暂罚(包括炼狱之苦)。所以，赎罪券对于知道自己犯了罪过，同时又觉得他的悔悟不是他爱上帝结果的普通基督教徒特别有吸引力。他知道，他的罪过应受某些惩罚。他的良心不管多么脆弱，也会告诉他说他不可能犯了罪而完全不受223 惩罚，且需要做比向教士的马马虎虎忏悔更多的事。他觉得他必须有所行动，如斋戒、去朝圣，或者买一张赎罪券。在此时刻，教

① Bonaventura, In Librum Quartum Sententiarum, Dist. xx. Quæst. 5. Alexander of Hales, Summa, iv. Quæst. 59; Thomas Aquinas, Summa, iii., Suppl. Quæst. i.2.

会出来告诉他，教会的力量及其功库如何能使他那收效甚微的做法变得足以使他真正免受炼狱之苦。天主教会的廉价悔悟，它那漫不经心的忏悔，不需要费他多少事。因此，对于普通的基督教徒，“不彻底的悔悟”、“忏悔”和“赎罪券”成为教会拯救他而做的三件大事。他的良心驱使他该做的一件难事，即得到一张赎罪券，随着时间的流逝对他倒成了一件很容易做到的事。

不可认为，这种“不彻底的悔悟”论及其对良心麻木与道德低落的明显影响，得到中世纪晚期神学家的一致赞同，它不过是当时在神学思想中居领导地位的大多数苏格兰神学家所宣讲的理论。不彻底的悔悟论受到像爱尔福特的约翰·帕尔茨这样一位代表人物的大肆夸张；受到赎罪券贩子的广为宣扬；它受到有罪而想免受惩罚又不放弃享乐的“普通”基督教徒的热烈欢迎；教士们吹嘘它的力量；并且它在保证赎罪券的顺利销售上很有价值，因而能增加教皇的收入。它是路德发布他的《论纲》时所反对的赎罪券的全部理论和实践的基础。

历史向我们表明，围绕赎罪券的实践，即使在它的早期和比较原始的形式里，也经常是弊端百出。教士们滥用赎罪券制度，于是他们发行赎罪券的权力被剥夺转交给主教。接着，主教们也滥用这种特权，于是教皇便逐渐承担起罗马主教专有的赎罪券授予权，或交给那些能够代表他的人；这种做法看来既合理又有益。这是发行赎罪券的权力初次受到的限制。在1095年，教皇乌尔班二世确曾答应给十字军战士一种前所未闻的赦免，完全赦免所有违反教会法的处罚；然而在13和14世纪以前，按照新理论对道德生活威胁倍增的赎罪券，并不比在由主教掌握授予权时更为滥用无节。从14世纪初起，由于教皇之间的冲突，赎罪券泛滥。赎罪券被乱发给各修会，或者是为修会成员的利益，或者为他们的宗教团体招引外乡人及其捐赠。赎罪券也被送给大小教堂或教堂里 224

的圣坛，结果获得种种赠与。它们与专门收集的众多圣物，招来许多朝拜神殿的香客。还把赎罪券分发给旅店，以维修道路和桥梁。在中世纪晚期，它们随处可见，很难说哪儿会没有赎罪券，凡在收敛不义之财的地方都能见到，正如路德早年在一次关于这个问题的布道里所说，它是贪婪者手里一个惨无人道的牟利工具。

当时确已广泛发行赎罪券并被普遍接受；但很难用基督教的基本教规明确解释这个制度。没有一位中世纪神学家打算做这种事情。博纳文图拉和托马斯·阿奎那这两位杰出的经院哲学家，在为赎罪券寻找一个神学根据方面做的工作比任何人都多，但却十分坦率地告诉我们：他们的责任是接受赎罪券是教会惩处法令中一个主要组成部分这个事实，他们自认有义务为它创立一个

225 合乎情理的理论。① 做法改变了，需要新的理论来解释这个变化。勿需说明，这些解释并不总是一致的；对于一张赎罪券对购买者究竟能起什么真正作用，确实存在着很大的意见分歧。

在所有这些争论问题中，最重要的问题是：一张赎罪券究竟是赦免罪过或者只是犯罪行为应得的一种惩罚？现代罗马法学家对这个问题都十分敏感。

在特兰托会议以后，所有赎罪券的卫道士在其著作中就这个问题作出的共同回答是：罪过和永罚都与告解礼有关，而赎罪券只与种种暂罚，包括称为炼狱里的惩罚有关。这个新解释受到中世纪教会里最著名权威人士的认可。自从说赎罪券的主要功用是免受炼狱之苦以后，这个新解释就被上述解释赎罪券的理论采纳。然而，这些说法并没有全然回答这个问题。中世纪神学并没有创造赎罪券理论，它只是依从教皇和罗马教廷的实践并试图为之辩

① Thomas Aquinas, Summa Theologiœ, iii., Supplem. Quæstio xxv. 1: "整个教会不能谬误……整个教会称许并实行赎罪券，故赎罪券有某种效力……因为说教会的某种作为徒劳无益，是惑人的邪说。"

解——这是一件相当困难的任务。不论某些颁布赎罪券的教皇训令是否允诺可以免除暂罚和过失，问题仍然存在。如果考虑到这些，可暂且不谈错误的训令，便会发现：许多训令中竟未提到需要事先忏悔和教士的赦罪；有一两个训令明确提到赦免罪过和惩罚；还有许多(特别是那些宣布大赦年赎罪的)训令使用的措词不可避免地会使像但丁那样聪慧的俗人以为，教皇确曾宣布过赦免罪过和惩罚。当然，可能有人会说，在那个时代罪过和惩罚之间的区别并不十分明显，"赦免罪过"一词既指赦免罪过也指赦免惩罚；即使在理论上，也很难驳倒把赎罪券说成是当着上帝的面赦免罪过都是灵验的结论。 226

关于赎罪券神学含义的这些问题，虽然需要弄清其全部背景，但对路德的行动毕竟影响甚微。他是从公布赎罪券对那些丝毫不了解其神学上细微差别的普通人的思想实际影响角度来探讨全部问题的；显然，压倒一切的事是普通百姓大都相信一张赎罪券确能赦免罪过。当时的编年史家记载说：赐给十字军战士的赦免状同样能赦免过失和惩罚；当时的传道士则断言，大赦可赦免罪过，并声称这种赦免应当包括告解礼在内为其主张辩护。供朝拜罗马和康姆博斯泰拉香客们用的通俗旅游指南中散布一种流行的想法，即靠这种朝圣得到的赎罪券可以赦免罪过和惩罚。这种流行的想法如此深入人心，以至宗教会议不得不把对它的责难推诿到赎罪券贩子身上，或者像康斯坦茨会议那样，指责教皇并迫使他承认授予过能赦免罪过和惩罚的赎罪券。这种广为流行的想法本身就证明了，路德把注意力放在问题的这一方面是正确的。

此外，从实际出发，有理由看看那些最受尊敬的神学家，他们的理论意味着什么。自从制定告解礼时起，这种理论就是：一切罪过和一切永罚，在悔罪者忏悔以后经教士赦免全都一笔勾销。告解礼免除了罪过和炼狱之苦。然而，有待惩罚的罪过事实上仍然存在， 227

因为这是上帝的义所要求的，在炼狱中的暂罚也这样做了。“普通人”如果仔细注意这一点，也许可以得到宽恕，虽然他知道一只手免除的罪过和地狱之苦，又被另一只手恢复了。他仍然意识到上帝的义要对他所犯的罪给予某些“惩罚”；如果按照神学的解释，这不是罪过，可能是他可以得到的一切。他经开导后相信，由于他的这些犯罪事实，他应受惩罚；而且在他看来，炼狱里可能持续几千年之久的惩罚与永罚没有多大差别。当他有这些模模糊糊的想法时，赎罪券满足了他的愿望，并且给他提供一个可靠办法来慰藉良心和免受他知道应该受到的惩罚。他只要付出一张教皇票(Papal Ticket)的价钱，只要履行教会法规要求履行的任何善功就可以免受惩罚，同时也实现了上帝的义。这可能算不上神学词义上的赦罪观，但它的确同样地破坏了“普通人”的天良。毫不奇怪的是，普通人造成了这种神学上的误解，如果这是误解的话，而同时发现每一次大赦都有赦免罪过和惩罚的希望，[①] 因为对他们来说赦免罪过和良心安宁是等同的。正是赎罪券的这个实际道德后果，而不是这个理论在神学上的解释，激发路德提出抗议。

228

第二节　路德的论纲

路德的《论纲》与可能期望于一位神学教授的迥然不同。它缺乏神学上的明确性，还有许多本可轻易避免的重复。它简直是九十五下重击，击中了使许多人良心麻木的教会的巨大弊端。它们就像一个与民众有密切联系的人的发言，这个人听到赎罪券贩子的言论极为震惊；他读过许多有关赎罪券实践方面的神学著作，并记下一些他想反驳的观点。论纲读起来好像是打算写给俗人看的，而讲的又是宗教上的普通道理。它通俗易懂，但又不出纯粹宗教

① 参看 15 世纪的赞美诗《宝贵的赦罪》，载于 Wackernagel, ii. 283—284.

和朴素道德真理的范围。

《论纲》对一切受过纯朴的福音派信仰（它使众多德国家庭享有平静的家庭生活）熏陶的人和没有抛弃这一信仰的人有强烈的吸引力。我们发现，在中世纪末期，有一种世俗的或者非教会的虔诚暗暗地但又迅速地传遍德国，而论纲对开始接受那种虔诚的人特别有吸引力。这两种宗教势力都汇集在路德的周围。《论纲》的影响 229 差不多立刻显示出来：购买赎罪券的热情冷却了，销售几乎停止了。

《九十五条论纲》提出了有关赎罪券及其功效的六点不同主张：

1. 赎罪券能并且仅仅能免除教会的惩罚；教会能免除教会所加的惩罚，不能免除上帝所加的惩罚。

2. 赎罪券决不能赦免罪过；教皇本人无权作此赦免；赦免罪过之权属于上帝自己。

3. 赎罪券不能免除上帝对罪过的惩罚；那种权力也仅仅属于上帝自己。

4. 赎罪券对炼狱里的亡灵并无效力；教会所加的惩罚仅及于生者，死后无效；教皇能施于炼狱里亡灵的是祈祷，而不是用裁决权或钥匙权。

5. 真正悔改的基督教徒勿需赎罪券就得到上帝的赦免，不需要用赎罪券；基督要求每一个人做这种真正的悔改。

6. 功库从没有被严格肯定，很难说它是什么，群众也不完全了解它；它不是基督和众圣徒的功德，因为这些功德是他们自己的，完全不受教皇的干预；它决不是指，握有钥匙权的教皇除能免除教会所加的惩罚外还能免除更多的东西；真正的功库是上帝的荣耀和恩典的神圣福音。

美因茨大主教发觉《论纲》的公布妨碍赎罪券的出售，便呈送一个副本给罗马。教皇利奥以为全部问题不过是一场僧侣的争

吵，满足于请奥古斯丁隐修会会长责令他的僧众保持沉默。特泽尔与其友康拉德·维姆皮纳合作，出版一套反击论纲的书。因戈230 尔施塔特的教授，厄克的约翰·迈尔，是路德遇到的最强劲的对手，他写了一本答复《论纲》的书，取名为《问号》(Obelisks)；①路德在一本名叫《星号》(Asterisks)的小册子里作了回答。在罗马，普里利奥的西尔维斯特·马佐里尼(1460—？)，一个多明我会修士，罗马大教区检查官兼宗教法庭法官，对《九十五条论纲》极为不满，随即在一本叫《关于教皇权的答问；反对马丁·路德的武断结论》书里严厉批判了论纲。这本书于1518年元月中旬传到德国。1518年4月，奥古斯丁隐修会在海德堡举行例行年会，路德听了他的修士兄弟们对他的《论纲》所作的恰当讨论。他发现与他对立的观点远比他预料的强大，不过讨论还是有礼貌的和公正的；尽管他的多数朋友认为他的行为鲁莽而采取不祥的沉默态度，路德对讨论还是感到满意的。他从海德堡回来以后，便着手全面答复他的对手。《解答》(Resolutiones)一书可能是路德全部著作中写得最认真的。他想得很远，认真权衡各种情况，有些部分甚至几度改写。他写的致他的副主教施陶皮茨的前言，有一些有趣的自传性材料；该书是写给教皇的，逐条捍卫了《论纲》的思想。②

《九十五条论纲》的发行量在当时说来是空前的。在短暂的两个多星期里，传遍全德国；四个星期内，整个西欧都读到它，迈科尼231 乌斯热情洋溢地说，"好像它们是由天使传送的。"路德对论纲受欢迎的情景感到惊讶；他说他无意强加于人，而只愿供人讨论。这场争论提高了论纲的声望。在《论纲》里，特别在《解答》里，路德实际

① 厄克的《问号》在公开出版以前早已付印并私下传阅。1518年3月4日，路德得到它的副本，3月24日予以答复，并在8月公开出版。

② 科勒把《九十五条论纲》、《解答》以及维姆皮纳、特泽尔、厄克和普里利奥等对《论纲》的攻击，集中在一本小册子里予以出版(莱比锡，1903年)。这是一本参考书，文件原文经过认真核对。

上已经摒弃了罗马教廷和教皇从13世纪初期起倡导赎罪券一事的整套做法，也摒弃了经院神学家为这套做法辩解的各种狡辩之词。对付路德的捷径是维护罗马主教的权力，而这正是路德批判的主要方面。他们的论点归纳起来是：赎罪券的发行权仅仅是教皇裁决权的特殊运用，而且赎罪券都完全符合教皇的要求。因此，攻击赎罪券就是攻击教皇的权力，是不能容忍的。罗马教会是真正的普世性教会，教皇就是实际上的罗马教会。教皇是罗马教会的代表，罗马教会反过来又代表普世性教会，所以，教皇正式采取的措施是不会有错误的。已经执行的和见于书面的官方决定、惯例具有法律的效力。因此，谁反对这种早已实行的赎罪券制度谁就是一个异端分子，而这种人的话是不应该听的。①

然而，最投罗马教廷所好的论据是，自从《论纲》公布后"教皇票"的销售量下降这个事实。赎罪券是一项大宗收入的来源，任何妨碍它出售的事将导致财政困难。教皇利奥十世在他的"教皇职位任期内"挥霍无度。他有一笔大大超过任何欧洲君王的收入，但还不够他挥霍。他的总收入达40万到50万杜卡特，但他在乌尔比诺公爵领地的战争就用掉70万杜卡特，在罗马(1514年)盛宴 232 他的兄弟朱利安和新娘花了5万杜卡特，为他的侄子洛伦佐结婚(1518年)又用去30多万。在罗马，在德意志，都已听到反对这种铺张浪费的呼声。这位教皇迫切需要金钱。于是，传路德去罗马(传票签发日期为1518年7月，路德8月7日收到)解释他对赎罪券制度的攻击就不足为怪了。从命就意味着死亡。

蛮横无理的传票可能被看成是有意侮辱维滕贝格大学，因为该校的大门曾贴过《九十五条论纲》。路德写信给他的朋友，弗里德里克选侯的神甫和私人秘书施帕拉丁（施帕尔特的乔治·比尔

① 这些论点都可在托马斯·阿奎那的 Summa, iii., Supplementum, Quæstio xxv. 1 中找到。

克哈特，1484—1545年），请求这位选侯保护他所在大学的权利。施帕拉丁立即写信给萨克森选侯和马克西米利安皇帝，结果传票被撤销，由教皇驻德使节托马斯·德·维奥，即红衣主教卡杰坦①(1470—1553年)处理此事，并命令路德亲自去奥格斯堡面见那位官员。这次会见(1518年10月)并不十分令人满意。这位红衣主教要求路德必须无条件地放弃他的异端邪说。当他不得不说明什么是异端邪说时，他指出论纲中第58条的那种说法，即基督的功德并非靠教皇的插手才见功效，同时指出《解答》中讲的圣礼离开接受者的信便没有效果。尽管曾就教皇使节的讲话进行过一些争233论，但最后还是命令路德或承认错误或者顽固到底。路德写出一份申诉，由孤陋寡闻的教皇转呈见闻广博的教皇，也给宗教大会写了一份申诉，然后返回维滕贝格。

当路德把他的《论纲》张贴在万圣教堂大门上的时候，他不过是一个除勇气以外一无所有的孤身修士，但九个月后形势已大为改观。他知道他现在是一位拥有众多支持者的代表人物。他在维滕贝格的同事们与他站在一起；他的学生们是他的热情追随者(他们纷纷烧掉维姆皮纳—特策尔反击论纲的书)；他的神学在德国所有奥古斯丁隐修会修道院里，甚至在尼德兰，广泛传播；它的《论纲》流传之快说明，他在德意志深孚众望。他回到维滕贝格后第一件事就是准备印刷出版一份在奥格斯堡会见红衣主教卡杰坦的报导材料，并取名为《奥格斯堡纪实》(Acta Augustana)。

路德努力把德国人民当作自己的知心人。他出版了一份他参与的每一次重要会谈的报导；德国人民能够一步一步地跟着他走，

① 托马斯·德·维奥生于那不勒斯以北约50英里的海角城市加塔，因其出生地的名称被称为卡杰坦努斯。他的教名是詹姆斯，因崇敬托马斯·阿奎那遂取名托马斯。他16岁时参加多明我会。他是一位学者，一位老资格的典型托马斯主义经院哲学家，也不乏福音派思想；但他有必须不惜一切代价坚持宗教原则的那种多明我教派观点。

他从不前进得太快，以免群众看不见他的足迹。《奥格斯堡纪实》一书的直接结果是，民众非常同情路德。德国民众，即使是很少关心这次论战的一些人文主义者，看到一位极其虔诚的人，一位使他那不太引人注目的维滕贝格大学出了名的令人尊敬的教师，除了要求讨论尽人皆知十分复杂的赎罪券问题外并未做什么事情，但却被强令承认错误和保持沉默。他们只能得出结论认为，意大利人对德国人傲慢无礼，欲刮尽德国的钱财以供教廷无度挥霍。弗里德里克选侯同情公众的意见，并对他的维滕贝格大学及其繁荣昌盛有关的任何事情都关怀备至。没有迹象表明这位选侯非常同情路德的观点。然而，他创建的学府维滕贝格大学，因生活不安定 234 而长期萎靡不振，如今突然繁荣昌盛，自然成了他的掌上明珠；他决心保卫它，保护为它赢得声誉的教师。

德国的政治形势十分微妙，弗里德里克个人的政治影响非常之大，而教皇是在选侯最关切的问题上轻率从事。德国处在选举一位罗马人国王的前夕；马克西米利安已经年迈，选举皇帝迫在眉睫；而弗里德里克在每一件事上都是一个非常重要的因素。所以，利奥十世必须小心从事。那位教皇使节红衣主教谴责路德一事便搁置下来，随即派出一个专门的教皇代表团赴德国进行调查。格外谨慎地挑选了一位这位选侯乐于接受的人。于是，迈森地方一位萨克森贵族，查尔斯·冯·米尔蒂茨，他同时是美因茨、特里尔和迈森大教堂教士，教皇的侍从，萨克森选侯驻罗马教廷的代表，施帕拉丁的相识，被派往德国。他携带着教皇对这位选侯表示敬意的纪念品“金玫瑰。”他还带有教皇陛下的许多信件，其中有给萨克森选侯的，有几封是给萨克森地方议会议员和维滕贝格市长的，在每一封信中都把路德比喻为魔鬼的儿子。若干时日以后，利奥写信给路德时几乎忘掉了这些话，而称他为他的可爱的儿子。

米尔蒂茨一旦来到生气勃勃的德国人民中间，便发现事态不

是像在教廷想像的那样。他是一个德国人，并且了解德国。他会看到，那位教皇使节红衣主教如何不受欢迎，他必须对付的不是一名倔强而不顺从的修士，而是一个慢慢前进的民族。当他在奥格斯堡和纽伦堡拜访他的朋友和亲戚的时候，发现五分之三的人都站在路德一边。他终于机智地决定，出示他的证书之前先私下会见路德和特泽尔两人。他无法见到特泽尔。这个可悲的人物写信给米尔蒂茨说，他处于愤怒的德国人的巨大威胁之中，不敢越出修道院一步。米尔蒂茨在施帕拉丁家见到了路德。他马上声明自己与赎罪券贩子的言论无关；他故作姿态不大关心那位教皇使节红衣主教的所作所为；又劝说路德答应给教皇写一封顺从的信，忠告群众敬重罗马教皇，讲讲赎罪券对赦免教会法所加的惩罚还是有用的。路德一一照办；如果罗马教廷支持米尔蒂茨，说不定会有某种程度的和解。然而，罗马教廷没有支持这位教皇侍从，米尔蒂茨也需要认真对付那位一心想在公开论战中压倒路德的约翰·厄克。

235

从奥格斯堡会谈(1518年10月)到与约翰·厄克在莱比锡辩论(1519年6月)之间的那几个月，路德是在顽强的、使人不安的思索研究中度过的。他的对手们以教皇在一切宗教问题上享有绝对权威来向他挑战。这是路德继承下来的最古老的信仰之一。教会对他说来是"教皇之家"，教皇是一家之长，一切信徒都必须服从他。他很难有别的想法。他重新考察他对称义的信的信念，力求探明它的后果和是不是这种信念使他得出关于赎罪券效能的论断。他不可能得出别的结论。必须去研究教皇要求绝对权力的依据。他开始研究罗马教皇的教令集，又惊奇又气愤地发现其中到处是欺骗，连同在德国强制推行教皇最高权力的根据的一部教令集，有许多竟是伪造的。很难说这个发现使路德更高兴还是更痛心。在对历史的研究、早期教会领导人的意见和圣经的综合影响

236

下，他的一个最古老的信念破灭了。他的心里充满疑惑。他对他的这个研究成果一则以喜一则以惧。他的信件表明，他的心情如何一星期一星期地变化。正当他处于"犹豫不定"的紧要关头，约翰·厄克向他挑战，要求在莱比锡辩论罗马教皇的最高权力问题。这次辩论可以清新空气，可以使他看清自己的立场。他几乎是狂热地迎接了这个挑战。

第三节　莱比锡辩论

莱比锡是一座敌方的城市，路德在维滕贝格的朋友们不同意他孤身前往那里。维滕贝格大学校长、年轻的巴尔尼姆公爵，陪同卡尔施塔特和路德前去出席会议。从1518年8月起就在维滕贝格大学任教的梅兰希通以及尤斯图斯·约纳斯、尼古拉斯·阿姆斯多尔夫与他们同路前往。戴着头盔、手持长戟的两百名维滕贝格大学学生组成卫队，在他们教授乘坐的两辆农村马车的两旁列队行进。一位目击者将他在莱比锡看到的情景给我们作了如下的描述：

"在维滕贝格大学学生投宿的旅店里，店主吩咐一个男子手持长戟站在桌旁，在莱比锡大学生和维滕贝格大学生发生口角时维持秩序。我去书商赫尔比波利斯开设的旅馆进餐，亲眼看见那里也有类似情形……鲍姆加滕少爷在餐桌上激烈反对这些维滕贝格人，加以制止。所以只要店里有维滕贝格人并与他同桌就餐，这位店主不得不用长戟迫使他遵守秩序。"

莱比锡大学没有能够容纳大量听众的大厅，乔治公爵让出他的宴会大厅供辩论之用。辩论开始前先在教堂举行宗教仪式。 237

"当我们走进教堂时……听到他们用十二种前所未闻的声调作弥撒。作完弥撒以后，我们去公爵的城堡，在那里我们

看到一支由市民组成的人数众多的卫队，他们身披甲胄，手持精良武器和旗帜；他们奉命在会议期间每天两次，从上午七点到九点、下午两点到五点，出来维持秩序。”①

首先是在卡尔施塔特与厄克之间展开辩论，接着，7月4日，厄克和路德相交锋——这两位农民的儿子，一个为维护旧教义，一个为开创新教义短兵相接。

这是路德第一次遇到了欧洲驰名的论战家。刚在维也纳和博洛尼亚的大辩论中获胜的约翰·厄克来到莱比锡，自以为是这次论战中的英雄。

“他身高体壮，宛似一位悲剧演员或传令员，从胸腔发出非常有力的声音，过于刺耳而不够清晰。他的嘴、眼睛和整个相貌，给人的印象不是一位神学家，而是一个屠夫或武夫。他给人的印象是一个力求压倒对手的汉子，而不是一个要为真理取胜的人。在他的论点里，诡辩与可信的论据几乎一般多。他一再错引他的对手的话，或试图加进它们原来没有的含义。”

“马丁，”还是这位目击者说，“中等身材，体质纤弱，由于学习研究和用心过度而很消瘦，人们几乎能够数出他的全部骨头。他风华正茂，讲起话来清晰明确……不管他的对手向他施加多大压力，他仍然保持镇定和善良的天性，虽然在论战中他有时措词严厉……他的手里拿着一束鲜花，当论战炽热时就看看和闻闻它。”②

238

厄克的意图是，迫使对手说出一些可以证明他指控路德是中世纪异端分子、特别是胡司派的追随者是完全正确的话。他一

① Zeitschrift für die historische Theologie for 1872, p. 534.

② Petri Mosellani, “Epistola de Disput. Lips.” in Löscher's Reformations Acta et Documenta (Leipzig, 1720—1729), i. pp. 242 ff.

再把讨论引向瓦尔登斯派、威克里夫的追随者和波希米亚人的问题上。当路德不得不承认胡司派的某些主张中可能有一定的真理时，听众群情激动：

> "我应当提及我在莱比锡辩论会上亲自听到的一件事，这事是当着乔治公爵的面发生的，这次辩论会他经常出席，并总是聚精会神地听发言；有一次，马丁博士在约翰·胡司问题上受到沉重压力，便对厄克博士讲了这样的话：'亲爱的博士，胡司派的主张并非全盘皆错。'于是，乔治公爵以全体听众都能听见的声音大声喊道，'上帝保佑，这简直是洪水猛兽！'并且双手叉腰，直摇晃他的脑袋。这是我亲自听到和看见的，因为我几乎坐在他的双脚与当时任维滕贝格大学校长的波美拉尼亚的巴尔尼姆公爵的双脚之间。"①

仅就论战而言，厄克赢得了胜利。他达到了他预期的目的。他做到了使路德表明自己的态度。现在，所需的一切是一个反对路德的教皇训令，世界即可清除掉又一个如洪水猛兽般的异端分子。他所做的是机智的米尔蒂茨本想避免的事。他把德意志人的注意力都集中到路德身上，使他成为一切不满情绪聚集中的中心。至于路德，带着对未来忧伤的预兆回到维滕贝格。然而，他们无法阻止他书写和出版德国人民渴望一读的有关这次辩论的报导。他的论点史实多于神学。他试图证明，承认罗马主教的至高权力在 239 西欧最多不过四百年的历史，而在东欧则根本不承认。他说，东正教是基督教的组成部分，与教皇之间毫无关系；早期基督教徒的大宗教会议，毫无教皇至高权力的概念。阿他那修斯、巴兹尔、格雷戈里和西普里安，全都持路德的见解，而在厄克看来，都成了异端分子。路德在莱比锡的言论，奠定了我们今天广为采用的对各项

① Zeitschrift für die historische Theologie for 1872, p. 535. 记日记的人是塞巴斯蒂安·弗罗舍尔侯爵。

制度历史批判的基础。

莱比锡辩论在某些方面对路德的事业有极为重要的意义。它使路德初次看到他反对赎罪券存在什么问题。它也使德国人民看到这一点。他的攻击并不是如他最初所想，对象仅仅是对中世纪教会制度中的毒瘤的批判。他击中了教会制度的要害；攻击了否认每一个信徒有权直接与上帝交往的教士的中介作用观念。莱比锡辩论以后，年轻的德国人文主义者团结在路德周围；市民们看到了宗教信仰和反对教士专制并不是对立的；并且只要真诚努力，为德意志人缔造一个不受罗马控制的德国是可能的。莱比锡辩论以后，路德发觉自己是一个重获自由并受到广泛同情的新人。他的沮丧情绪消失了。众多的讲道词、小册子和书信像潮水一样从他那生花之笔下涌出，被各阶层人士争相传阅。

第四节　三篇论纲

240　这三篇论文非常卓越，受到特别重视，它们是:《基督徒的自由》、《致德意志民族基督教贵族公开信》和《教会被囚于巴比伦》。这三本书在德国通常被称作“宗教改革的三大著作”，这个称号对它们是很合适的。它们都写于经历了三年论战以后的1520年，那时路德觉得他已经完全与罗马分裂，他知道除了受逐出教门的惩处外他对罗马已无所希望。路德学说中的细节后来可能有变化，但基本主张都可以在这些书里找到。

小册子《基督徒的自由》，路德说，“就其篇幅而言是一本很小的书，但却包含着基督徒生活的总纲，”它有点像一部感人的历史书。米尔蒂茨怀着教皇不会把事情弄到不可收拾地步的一线希望，请求路德简要地写出他内心深处的信念并送交教皇陛下。路德表示同意，结果就写出了这本小册子。小册子以路德致教皇利

奥十世的信为前言，该信的结尾这样写道："我一身清贫，除一份精神礼物外，既无它物相赠，也无法做您致富需要的任何事情。"这本小册子大概是三篇论纲中出版最迟的（1520年10月），但却含有构成其它两篇文章基础的各项原则。

这本小册子是一个简短的声明书，它不用神学上的深奥难懂的语言，根据唯信称义的事实说明全体信徒皆教士的道理。它提醒警惕罗马，而它对16世纪虔信宗教的群众的教育作用，在于指出敬畏上帝和信赖上帝的人用不着敬畏教士或教会。第一部分阐明，一个人之所以占有、或能够占有种种精神财富，应归因于他的信；如果他有信，便有了一切；如果他没有信，便丧失一切。有了信，便给予一个基督徒以自由；上帝便与他同在，谁还能反对他？

"你会问，'如果教会里的人都是教士，那么，我们现在称为教士的人与俗人还有什么区别呢？'我回答说，priests, clergy, spiritual person, ecclesiastic 等词①的使用是一种侵权行为，因为它们是由一套有害的习俗才从基督徒身上转用于现在称为教士的少数人身上。因为圣经里对这两种人并未加以区别，那些现在自称为教皇、主教和君主的人则除外，它是用牧师、仆人和管事等称呼那些用上帝之道服务于世人的人，因为他们是在宣讲基督的信和信徒的自由。因为我们虽都确是真正平等的教士，但我们不能、如果能也不必都当众执行牧师职务和讲道。"

241

第二部分说明，基督徒所做的一切都必须出于他的信。可能需要利用以前世世代代一切敬神的礼仪以振兴宗教生活，或者实行斋戒和禁止吃肉；但如这些礼仪确实有益，应当原封不动地保留。它们都不是使人从善意义上的善行，而是他的信的标志；要愉快地去履行这些礼仪，因为是为了通过耶稣基督与人联系的上帝

① 这几个词的意思都是教士。——译者

去做的。

路德在这本书中所写的，并没有明确地显示出此人特有的革命胆略与机智稳健的结合。在他的作品里，没有废除任何教会机构的意思，只是作为达到目的的手段予以原封不动地保存下来。然而，宗教仪式本身不是目的，如果因人们的堕落和忽视上帝之道的明确教诲，这些仪式便不是有助于而是妨碍心灵的真正成长，就应予以废除；人的心灵除了最终求助于他们心里的上帝之道以外根本别无它需的这个事实，给予要求实现宗教改革的人们以勇气和镇静自若。

路德在他的《教会被囚于巴比伦》(1520年9—10月）一书中242运用这些原则于改革教会。他对教会精心设计的圣礼制度作了彻底的批判，并作出圣经只有两种或三种圣礼，即圣餐礼、洗礼和告解礼的结论。他谴责变体论是“荒谬的幻象”，最初十二个世纪的基督教会根本没有这种说法，还说企图肯定基督确实存在于圣礼的面包和酒之中简直是荒谬绝伦。该书中最重要之点或许是论述基督徒的婚配问题。罗马教会在人类生活的这个领域里由于直接违反圣经而做出大量有害的事情：

> “我们对将神定的生活方式弄得乱糟糟和反复无常的那些丑恶的人类法律能说些什么呢？啊，天哪！罗马暴君的轻率令人发指，他们有时随意拆散情侣，有时又乱点鸳鸯。难道人类就这样无缘无故地听任这班人为了他们的切身利益随意戏弄和百般凌辱吗？……他们出卖的是什么呢？是无数男女的羞愧，是这些掮客最惬意的一种商品。他们的贪婪和邪恶胜过世界上最为利欲熏心和最为令人憎恨之徒。”

路德强调指出，按圣经的法律清楚地规定了在一定血缘内的婚姻是非法的，还说任何人间法规都不得禁止这些血缘之外的人结婚或容许他们在一定血缘内结婚。他还得出结论说，圣经里明确允

许离婚(a mensa et thoro①); 虽然他说他个人厌恶离婚，“宁愿重婚而不离婚。”

《致德意志民族基督教贵族公开信》立刻产生巨大的影响。它是仓促写成的，但肯定酝酿很久。6月23日(1520年)，路德动笔写序; 8月中旬全文写就; 18日，在德国销出四千册，然而印刷速度仍不能满足需要的增长。它是号召书，号召全体德国人民团结起来反对罗马。 243

公开信的内容十分广泛: 它审时度势，毅然而鲜明地将德国人民中早已零星存在的、微弱的全部愤怒情绪集中起来; 它提出种种改革方案，虽不完善，但由于恰当地汇成一个总纲从而加速了改革的到来。公开书的各个部分被一个朴素而勇敢的信仰联成一体，又由于贯穿各部分的道德上的真诚而焕发出活力。

路德直接攻击认为属于教会和全体僧侣所有的那种虚构的半超自然的神秘权力，这种权力长期以来一直统治着欧洲。公开信写道，由于罗马已经筑起赖以据守的道道高墙; 这些墙虽是纸和草筑成的，但仍使人望而生畏。这些拙劣的防御工事是: 仍然以为“宗教权力”高于国王和诸侯的世俗权力之上，“除教皇外任何人无权解释圣经”的思想和“除罗马主教外任何人无权召开宗教大会”的观念。这些都是罗马教廷躲在后面防护自己的三道防线，而德国群众长期以来认为它们是坚不可摧的。路德则开始去摧毁它们。

罗马教廷断言，教皇、主教、教士和僧侣属于并组成“宗教等级”，而诸侯、贵族、手工业者和农民都是从属于宗教等级的“世俗等级”。然而，这种“宗教等级”不过是骗人的鬼话。真正的“宗教等级”是信奉耶稣基督的全体教徒，他们之所以是宗教等级在于耶稣已使他的所有信徒成为上帝和基督的教士。一个皮匠与一个主

① 意思是: 不共寝室，夫妇别居。——译者

教一样同属于“宗教等级”。教士与俗人的区别，不是在称为授圣职礼的神圣仪式赋予他们的固定特征，而是因为他们在国内分工从事一种特殊的工作。如果一位教皇、主教、教士或僧侣不认真地完成他的份内工作，就应像一位粗心的石匠或裁缝那样受到同样的惩罚，而且对世俗统治者来说也是如此。“全体信徒皆教士”，可称义之信的这种天赋，终于摧毁了第一个也是教皇防御工事中最难攻克的一个。

说“只有教皇有权解释圣经”是愚蠢的。如果真的是这样，那还需要圣经做什么？

> “让我们烧掉圣经，满足于不学无术的罗马先生们以为只有他们身上才有圣灵，而实际上只有虔诚的信徒才有圣灵。如果我不曾读过圣经，我决不会相信魔鬼会在罗马干出这样的蠢事，而且还有追随者呢？”

圣经对所有的人都是敞开着的，它能为具有基督思想和虚心寻求启迪而向上帝之道请教的一切真正的信徒所理解。

第三道墙跟着前两道墙而倒塌，说“只有教皇有权召开宗教会议”纯属无稽。圣经明白地教导我们，如果我们的弟兄犯了过错，我们就应当告诉教会；如果教皇犯了过错，并经常犯过错，我们单凭圣经所说就能召开宗教会议。每一个基督教徒有权为宗教会议的召开竭尽全力；世俗权力也应促使其愿望的实现。在基督教会的初期，罗马帝国的皇帝们就召开过宗教大会。

纸与草筑成的墙就这样被清除以后，路德仍继续陈述他的指控。在罗马，有那么一个人自称教皇，并居于我主及其使徒圣彼得那样独尊的地位。此人戴着三重冠（他不满足于只戴一重冠）；为保持这种地位，他需要远比皇帝还要多的个人收入。他的周围有一群称为红衣主教的人，他们唯一的用途是只知道搜刮欧洲最富裕修道院的岁入、种种捐赠和封地，用如此刮来的脂膏供养一位罗

马大君主。如果不可能攫取一处教产的全部收入，罗马教廷便一总收取十或二十处教产的收入，再从每处中为红衣主教骗得一笔可观的收入。例如，维尔茨堡修道院每年缴纳一千古尔敦，班贝格、美因茨和特里尔的修道院也缴纳相应的数额。教廷机构臃肿——教皇有秘书三千，无数随从；他们全期待德国的有俸圣职，像一帮豺狼等候一群绵羊那样，欲壑难填。德国人给与罗马教廷的比给与皇帝的还要多。再看看罗马掠夺整个德国的状况吧！很久以前，皇帝就允许教皇获取每位教士头年收入的一半，即上任年贡，用于反抗土耳其人的战争。这笔钱从来没有用于规定目的；然而一百年来一直征收，教皇把它定为固定和合法的税收，用于罗马的种种官职和办事机构的开支上。

“每当他们装模作样要打土耳其人的时候，就派出代理人敛钱，并常常打着同样的旗号发行赎罪券，……他们以为我们德意志人将永远是大傻瓜，会继续供给他们金钱以满足他们难以形容的贪婪，尽管我们清楚地看到，无论是‘上任年贡’或‘赎罪券款’，还是其它进项，都没有一文是用于打土耳其人的，全落入了他们无底的私囊，……然而这一切都是以基督和圣彼得的名义干出的。”

为教廷官员谋取德国种种有俸圣职的欺骗伎俩、赠与大主教“白羊毛大披肩”时的勒索、徇私免除纳税和免受教会和道德法律追究的肮脏交易，全都被着力加以描述。最无耻的是与婚姻有关的事。罗马教廷被描写成这样的一个地方：

“这里誓言被看作无效；僧侣可获准离开他的修道院；教士能够用钱换来婚姻生活；这里的私生子能成为合法，丢脸之事和无耻行径反倒光荣，这里一切丑恶和不光彩的事被认为是骑士作风和贵族风度；这里允许禁婚亲等或有某些缺陷的人结婚。……这里有买与卖，有互相交换、恐吓胁迫、生意交

246

易、欺诈行骗、信口撒谎、偷摸盗窃、伤风败俗、腐化堕落和各种亵渎上帝的行为，反基督分子的统治也不会比它更坏。”

拟定的改革计划包括：完全废除高居于国家权力之上的教皇权力；建立德意志的民族教会，民族教会的宗教会议是德国的最高上诉法院，并像帝国议会代表德国那样代表德国教会；某些宗教内部的改革，诸如限制朝圣香客的人数，因为朝圣伤及道德风尚和有害于正当的工作；减少托钵僧团和流浪者的数量，他们壅塞道路、有碍市容。

“关心拯救普通人之所需，比关心圣弗朗西斯、圣多米尼克、圣奥古斯丁或其他人的主张更重要得多，特别是因为有些事情并未按照他们希望的那样发展。”

他提议检查所有的男女修道院，允许不愿过修道院生活的人还俗；减少宗教节日，因为它们多被用来酗酒、大吃大喝和胡作非为；允许教士结婚，结束德国教士的非法同居。

“我们发现神职人员堕落了，许多穷苦的教士为妻室儿女所累而又心中有愧。尽管不难予以帮助，但无人帮助他们。……我不能不提出忠告，也不能不安慰现在与妻室儿女过着艰苦生活的那群不幸的人，他们听到他们的妻子被称作教士的妓女、孩子被称为小杂种时蒙受着奇耻大辱。……我认为，他们双方（既自愿结成忠实配偶共同生活在一起）就算真正在上帝面前结过婚了。”

247

公开书的结尾，对德国城市的奢侈和伤风败俗作了言正词严的指责。

没有哪一部路德的作品像公开书那样产生如此立竿见影的影响。公开信虽不是第一部主张为德国的统一而共同行动的纲领，但却是一部最完整的纲领，并被为德国的统一而奋斗不息的所有德国人所公认。

这三篇“宗教改革的论纲”是路德向祖国人民阐明自己主张的声明书，也是对要在德国正式公布绝罚路德的教皇诏书的最有力反驳。

第五节　教皇诏书

教皇的《主起》诏书(Exurge Domine)①在当时没有什么价值。它好像是由教皇委托普里拉斯、卡杰坦和厄克起草的，其内容绝大部分似乎是厄克拟定的。许多话读起来好像是重复一年前厄克在莱比锡的发言。诏书开头伤感地说:“主啊!起来审理你的案件吧!记着那蠢人怎样天天在非难你；狐狸们正在糟蹋你已委托给你的代表彼得管理的你的葡萄园;出林的野猪在糟蹋它，旷野的野兽在吞吃它。”教皇在诏书中乞灵于圣彼得，也详尽地暴露了他在得知路德不端言行后的忧虑。最令人心烦意乱的事是希腊人和波希米亚人的种种错误又重新泛滥，而且是在一直如此忠于罗马教廷的德国。接着罗列了四十一条据说是路德的主张，谴责为“异端邪说或恶意诽谤，混淆视听或蛊惑善良，强奸民意和悖逆天主教之信仰。”② 命令一切虔诚的群众无论在什么地方发现路德的著作都应 248 予以焚毁。路德不接受训令，拒绝前往罗马;还向有违朱利叶斯二世和庇护二世训令的宗教大会提出上诉。结果，他被禁止布道;命令他和他的追随者在六十天内公开承认错误；否则以异端分子论处，地方长官要加以逮捕并投入监狱，一切窝藏他们的城市或地区都应受到停止圣事的处罚。

在被谴责的四十一条主张中，有一条，即烧死异端分子是一种违反基督精神的罪过，教皇对此似乎特别看重，在他给弗里德里克

① 拉丁语:“主起”，因该诏书开头第一个字是“主”。——译者

② Denzinger, Enchiridion, etc. p. 175.

选侯和其他德国统治者的信里经常提到它。其它诸条可以归纳为四类：路德反对赎罪券的观点，他对炼狱的看法；他宣称圣礼的功效取决于接受圣礼者的精神条件；赎罪苦行是痛悔的外部表现，而善功（宗教的和道德的）与其说使人真正称义，不如说是信的标志；他否认教廷近来主张的教皇对教会有绝对统治权。路德的所有这些主张可以在早期教会时代找到充分的证据，他的批判大多直接指向13世纪中叶之前尚未问世的那些理论。教皇没有为诏书中论点的真实性辩护，也一点没有论证路德观点的错误。贯穿在教皇意见中的一个基本调子是要维护教皇下令停止任何争论的权力。

这种做法无助于使德国人民接受教皇诏书，特别是在不停息的思想活跃时期更不相宜。教廷本想使教皇诏书中的各项决定在德国受到尊重，但对公布诏书所采取的方法却考虑欠周。诏书是委托因戈尔施塔特的约翰·厄克公布的，人们公认此人是路德的私敌；而且他被授与前所未闻的大权，可以任意圈定一些人，传令他们去罗马教廷受审。他圈定了那些曾批评过或挖苦过他的人，如阿德尔曼、皮尔克海默、卡尔施塔特和另外三个人，① 这说明他是如何不适宜于担任这项重要工作。

厄克发现经罗马教廷允准炮制一纸诏书来制裁一个阻挠出售赎罪券并使大量财富干枯的人，要比在德国公布教皇诏书容易些。罗马以为没有谁能够左右主教们和各所大学，但教廷很快发现这个估计是错误的。各所大学坚决维护他们的特权，根本不愿

① 厄克在他1519年写的小册子里，断言德国所有的神学家，除了少数几个蒙昧无知的教士外，都反对路德。到该年年底，这引出了《一个蒙昧无知教士的答复》，一般认为它的作者是奥格斯堡教士贝尔纳德·阿德尔曼，但实际出自奥科拉姆帕迪乌斯的手笔。皮尔克海默曾写一篇讽刺文，用漂亮的拉丁语掩饰德语粗话攻击厄克，题为 Eccius Dedolatus（《刨平犄角》，"厄克"的德语意思是"犄角"），刊登在 Lateinische Litteraturdenkmäler des 15 und 16 Jahrhundertes (Berlin, 1891)。卡尔施塔特曾在莱比锡反对厄克。

与约翰·厄克合作。主教们制造种种技术上的借口予以抵制。许多人装出一副不相信这真是教皇诏书的样子，连路德在他的小册子《抗议反基督者的可憎诏书》中也采用这种手法。厄克盛气凌人地来到德国，但发现自己被人嘲笑和轻视。皮尔克海默给他起了许多绰号，如“刨平”(gehobelter)厄克、“很快被干掉的”厄克和傲慢的家伙。当推托之词难以再继续使用时，诏书的公布仍非一件易事。维滕贝格大学拒绝公布教皇诏书，理由是如果教皇了解事 250 态的真相就不会容许发布这个诏书，指责厄克错传圣旨。萨克森选侯区的议会支持维滕贝格大学理事会的决定；维滕贝格大学的行动受到普遍的赞扬。施帕拉丁说，他曾经看见至少有三十封从几个大诸侯以及从波美拉尼亚到瑞士、从布雷斯部到波希米亚等德国各地学者的来信，鼓励路德站稳立场。厄克哀求维滕贝格附近各教区如梅泽堡、迈森和勃兰登堡等的主教，公布教皇诏书。他们不是干脆拒绝，就是表示爱莫能助。

莱比锡辩论以后，路德预料会有一个反对他的教皇诏书。他在信件里表示，他视之坦然，决不动摇。一纸教皇诏书怎能危害以信使他与上帝建立起友情的人呢？与圣经明显抵触的一纸教皇诏书会有什么真理呢？圣保罗告诫过我们，如果天使讲的话与给予我们力量和慰藉的圣经相径庭，就不要相信它，为什么我们要把我们的信寄托于一位教皇或一次宗教会议呢？教皇诏书加于路德的，就是使他成为一个失去教籍的人，因此他再也不用遵守他的修道誓言。他何时高兴就可以何时离开修道院，他只是还没有选择这条道路。当他听说教皇使节以异端邪说为理由下令焚毁他的著作时，他决定反击。这个决定不是偶然的，十一个月以前（1520年元月），他曾向施帕拉丁保证，如果罗马谴责和焚毁他的著作，他也要谴责和焚毁教皇的种种法令。12月10日(1520年)，他贴出通告邀请维滕贝格大学的学生当天上午九时前往观看焚毁教皇法令

251 和经院派神学的作品。① 许多学生、市民和教授聚集在位于城墙和易北河之间的埃尔斯特门外的空场上。那里堆着许多干柴。很久以前栽种的一棵老橡树至今仍标示出那个地点。一位教授点燃柴堆；路德把一本本教令集投入熊熊的烈火中，扬起一阵火舌；接着，在一片寂静之中，路德把教皇诏书投入火中，并用拉丁语说："正像你一心折磨上帝一样，让永恒之火也折磨你。"等到教皇诏书化为灰烬，路德才与他的朋友和教授同行返回城里。几百名学生仍站在火堆旁围观。他们一时被这个庄严的场面弄得严肃起来，随之唱起赞主歌。后来，他们忽然生起淘气之心，开始为焚烧的教令集唱起送葬曲来。他们找来一辆农家车，绑上旗杆，上悬一面挂有教皇诏书的六英尺长大旗，车上满载厄克、埃姆泽尔和其他天主教卫道士的书籍，将车在街上拉来拉去，终于拉出埃尔斯特门，把这些书籍连同教皇诏书一并投入尚未熄灭的火堆里，将它们焚毁。又是一阵肃穆，随之他们又唱起赞主歌，最后散去。

我们20世纪的人很难想像，当一个普通修士烧了教皇诏书的新闻迅速传开以后，整个德国、甚至整个欧洲呈现的激动情绪。在路德之前，有人烧过教皇诏书，但大多是有权有势的国王干的。现在，焚烧教皇诏书的是一个修士，他除了靠勇敢的信支持以外一无252 所有。这说明个人已经发现了他的真正价值。如果时代能够划分的话，现代史应当开始于1520年12月10日。

第六节　路德是德国的代表

到目前为止，我们只是考察了路德的个人经历。现在，暂时回

① 路德通告的抄本，已收在彼得·舒曼在茨维考城茨维考大学图书馆编写的《编年史》手稿里。它发表在科尔德的《Analecta Lutherana》(Gotha, 1883), p. 26: "不管是谁都应当热爱福音的真理。请即于上午九时到城外圣十字架教堂，在这里将沿袭古代的和由使徒流传下来的惯例烧毁诸教皇的法令和经院神学的邪书。既然福音

过头来观察一下聚集在他周围的许多阶层人民如何同情于他，也许是适宜的。

列席沃尔姆斯帝国议会的来自英国、西班牙和威尼斯的外国使节，一致向他们的有关政府报告路德在他的几乎各阶层同胞中间享有非同寻常的声望；如我们将会看到的那样，教皇派往帝国议会的大使阿莱安德的一件件详细叙述和充满哀叹的急报，也证明这些报告的真实性。这种声望从1517年起不断增长，还有种种迹象表明在这之前若干年就已有众多有识之士注意到了路德。路德在奥格斯堡会见红衣主教卡杰坦的报导和他对莱比锡辩论会上的态度，大大地增进了人民对他的尊敬。然而，这种尊敬是暗暗增长的，与他生涯中的惊人事件无关。后来一些情况的证据，主要是从流传到我们手里的若干私人信件中收集到的；而且重点是那些并非写给路德的信，就是说他本人并未见到过。人们在彼此通信中议论路德，叙述路德对他们和与他们有直接联系的朋友的印象。我们从这些信件里不仅了解到人们尊敬路德的事实，而且也知道了唤醒他们的那个人的性格。①

大部分证据来自知识分子的通信，这些人如果不全是严格意 253 义上的人文主义者，也是属于受"新学问"强烈影响并有其特殊习性的人数日益增多的那个阶级。埃拉斯穆斯的态度和行为为他们评价路德奠定了基础。与这位杰出的人文主义者相敌对的僧侣们，虽摄于他的革命思想方法的影响而完全站在正义一边，然而他们仍能同时发出反对一切革命行动的呼吁。他在他的《手册》里，说明了什么才真是个人宗教生活的思想；他揭穿了当时流行的宗

的敌人胆大妄为，已发展到焚烧路德虔诚的符合福音精神的书。虔诚热衷的青年们，你们要起来完成这一虔敬诚笃的奇观"。

① 神甫冯·贝措尔德在他的 Geschichte der deutschen Reformation (Berlin, 1890) 第278页上，对这个问题有一些出色的描写。我使用了他收集到的资料，并加进去我自己的理解。

教信仰大多是犹太教和异教信仰的混合物；他倾泻出对玄虚难懂的经院神学的蔑视，号召人们回到纯朴的“基督教哲学”上来。此外，他坚决认为，只有重新研究圣经，基督教才能重新恢复它的青春。为帮助他的同代人实现这青春的返回，他修订出版新约并努力帮助他们领会早期基督教著作家的著作。他在德国的人文主义追随者都认为，路德正在作着其领导人敦促人人要作的事。他们在路德身上看到了埃拉斯穆斯追根溯源的性格。他日益坚决地反对经院哲学使人迷罔的诡辩，他甚至指出有多少诡辩是采取将非基督教徒亚里士多德的威信高出于圣保罗和圣奥古斯丁的办法实现的。他曾费尽脑汁研究过这些经院哲学家的著作，能在这方面作权威性发言；因为他也是一位学识渊博的神学家。他的讲演稿传遍德国各地，告诉人们他的讲学是以中世纪教会批准的拉丁文本圣经的简单注释为基础的。他已经并继续坚决反对罗马教廷出于254 卑鄙目的在日常的宗教生活中鼓励的种种弊端——这些弊端埃拉斯穆斯曾用他那灵巧的讽刺投枪予以彻底戳穿。路德清楚，而埃拉斯穆斯却不知道，他议论的是什么，因为他曾沉陷于当时流行的宗教信仰之中，曾想在他的内部努力找到一种与上帝和解的办法而没有成功。他们发现他以人文主义者不曾有过的毅力坚持人文主义者的主张，即认为每一个人有权认真坚持他自己确实坚信的东西。如果他们中的一些人，如埃拉斯穆斯，尽管藐视修士生涯，但仍然相信一位能够真诚自我牺牲的方济各式的修士是宗教生活的最高典范；他们认为奥古斯丁隐修会是他们的理想，那里的宗教生活从未被任何修士的丑行所玷污，那里的修士被别处的修士称颂是个人圣洁的楷模。他们确信，当他像英雄似地为自由的宗教生活辩护时，他那难以相比的勇气是以深厚的个人虔诚为基础，而他们黯然地承认他们没有这种虔诚。如果他们不时地抱怨路德反对教皇太过分了，无异于承认他正好击中事情的根本。

所有明眼人都看得出，改革的“唯一”障碍是教皇的专权理论。这个理论是意大利教会法学家们在宗教会议改革失败以后勉强拼凑起来的——它违反中世纪古老的教会传统，也与德国康斯坦茨和巴塞尔宗教大会的庄严决定背道而驰。路德对教皇制度的攻击尚不及格尔森和戴艾利强烈，他使用的语言也不像他们共同的老师奥卡姆的威廉那样毫无顾忌。在初期，没有任何东西阻挠眷恋于中世纪教会及其古老神学和礼仪的人团结在路德周围。当进军开始中止并创建了与中世纪教会对立的新教教会以后，情况便改变了。许多热情支持路德的人离开了他。

爱尔福特人文主义界老练的领导人、哥达教堂教士康拉德· 255 穆蒂安努斯，著文称赞路德早在1515年的讲道里就有创见。他热烈欢迎他在莱比锡采取的立场，称他是“最忠于上帝的博士马丁”。穆蒂安努斯的追随者们不再满足于研究古典作品。被誉为德国“诗王”的厄奥巴努斯·赫苏斯，放弃他的贺拉斯① 而改读埃拉斯穆斯的《手册》和圣经。尤斯图斯·约纳斯（诺德林根的约多库斯·科赫）抛弃希腊古典作品而去从事《哥林多人书》的研究。刻毒的讽刺作家柯里西乌斯·科杜斯，专心致志地研究新约。他们这样做出于对“他们在基督事业上的前辈”埃拉斯穆斯的钦佩。但是，在路德出现之后，当他们读到他的畅销德国的小册子和一步一步地跟随他的事业前进时，他们被一种新的魔力吸引住了。当时常用的埃拉斯穆斯派一词不多见了，而马丁派的使用率则增多了。爱尔福特人文主义派别的老成员之一约翰内斯·克罗图斯·鲁比安努斯来到罗马。他有一些信在他的朋友之间传阅，但没有给他们留下丝毫印象。他告诉他们，他住在欧洲罪恶渊薮的中央，并痛骂教廷丧尽天良。“教皇及其食腐肉的鸦群”饱食之后心满意足地栖息于灾难深重的教会之上。克罗图斯收到从德国来的著作时总

① 贺拉斯（公元前65—8年），罗马抒情诗人。——译者

是秘密地分送给他的意大利友人，并收集他们的意见转告德国。他们全都表示同情路德所讲的内容，但又惋惜他只身一人行走在非常危险的道路上；不摧毁整个罗马教廷制度，任何真正的改革都是不可能的，而教廷制度对任何反对它的人来说是太强大了。然而，路德是一位英雄；他是德国的国父；他的同胞应当用黄金为他立一座纪念像；他们祝他成功。当克罗图斯回到德国并对路德的所为有更多的感受时，他觉得更加被这位宗教改革家所吸引，在给他的友人的信里热情地称颂路德是基督在现代的亲自显灵。我们就是这样地认识称路德是当代的圣保罗、现代的赫尔克里士、16世纪的阿基利斯① 的人文主义者的。

256

没有哪个城市的人文主义团体给予路德的热情支持超过纽伦堡的。这里有施陶皮茨的几位热烈拥护者为此准备好了土壤，其中为首的是温塞斯拉斯·林克，他是纽伦堡奥古斯丁隐修会的会长，又是一位著名的传道士。他们从施陶皮茨那里学到奥古斯丁神学和他个人特有的晚期德国神秘主义，这为他们接受路德更为深刻的经验论铺平了道路。在这些纽伦堡人文主义者当中，只有克里斯托费尔·朔伊尔律师一人认识路德和厄克。朔伊尔于1516年开始与路德通信，从而促成了这两位对手之间的短暂友谊。朔伊尔相信路德的事业就是“上帝的事业”，并把这个看法告诉了厄克。他在给他的信里(1519年2月18日)说，几乎所有他熟悉的宗教界有头脑的教士都忠于路德，“他们像欧椋鸟那样成群结队地投向他；说他们都深深地同情他；并承认他们最圣洁的愿望就是受他著作的启发而来的。”阿尔贝特·度勒把路德画成上帝最喜爱的门徒圣约翰，以抒发他的爱慕之情。该城一位最尊贵的官员卡斯帕尔·尼策尔认为，路德的《九十五条论纲》译成德语是一件光荣的事。拉扎鲁斯·施普林格尔兴奋地告诉他的朋友说，路德的小

① 希腊神话的英雄，刀枪不入。——译者

册子和布的道如何使他的许多熟人重新成为生气勃勃的基督教徒，而以前他们为一般布道中常有的庸俗说教所迷惑而失去了信。在奥格斯堡和其他城市也有类似的热情。莱比锡辩论以后，巴塞尔大画家弗罗比纽斯成了路德的一位热情支持者，重版他的大多数著作，并分别运往瑞士、法国、尼德兰、意大利、英国和西班牙。257 他兴奋地讲到这些著作在上述几个国家受到称赞的情形——在法国受到勒费弗尔的欢迎，瑞士红衣主教冯·西滕说路德应该得到一切荣誉，因为他说出了纵使一个能言善辩的厄克也难以推翻的真理。弗赖堡著名的法律学家乌尔利希·察西乌斯说，路德是一位"天使的化身"，当他不赞成路德用强硬的语言反对教皇时，仍称他是"基督教神学家中的凤凰"、"基督教世界之花"和"上帝的工具。"察西乌斯是一位完全赞同中世纪教会宗教观的人，但却说出这些有关路德的话。

如今，我们若要理解渴望新风却又墨守旧规的心理状态可能是困难的，然而这种心理状态却使纽伦堡的埃布纳和尼茨勒两个家族，在他们为其去当修女的女儿们举行宗教仪式的家庭聚会上，发言赞美路德及其著作以增添气氛。但这却是早年绝大多数路德支持者的主要特征。

即使那些不大同情路德的人，也不希望看到路德被罗马教廷的权力压垮。连那位在莱比锡辩论会上曾说路德是洪水猛兽之辈的萨克森的乔治公爵，也受《致德意志民族基督教贵族公开信》的影响而一度赞扬路德，不大愿意在他的辖区里公布教皇训令。至于他的私人秘书兼神甫耶罗梅·埃姆泽尔，虽是一位不放过机会与路德抗争的对手，也希望自己成为在教会内推行改革的工具。斯特拉斯堡的雅各布·温费林，一位自称不赞同罗伊希林的真正中世纪史专家，还有他的朋友巴塞尔主教乌滕海姆的克里斯托费尔，两人都热切地期望路德开始的那个运动能够导致教会按中世纪的

方式实行改革。

258 在1517年到1521年之间的那些年月里，或许没有一个人能比公认为是路德保护人的那位诸侯，即萨克森选侯弗里德里克的所作所为更好地反映绝大多数路德支持者的态度。当然，假如说弗里德里克支持后来发展为路德神学的那些路德的主张，显然是一个大错误。他的兄弟约翰，还有他的嫡亲侄子约翰·弗里德里克，在神学思想上都忠于路德的主张，但没有材料证明弗里德里克也是如此。

弗里德里克与路德并无私交。应施帕拉丁之请，他负担了路德晋升为圣经学博士学衔的费用；当然，他勉强同意任命路德为神学教授以接替施帕拉丁；他肯定十分感激路德的活动使维滕贝格这所衰落中的小大学逐渐提高到1517年时居有的地位。路德与弗里德里克之间只通过很少几封信，但不能证明他们曾晤面交谈，也不能证明弗里德里克曾听过路德讲道。弗里德里克在弥留之际，曾请求路德来看望他；但这位宗教改革家正在远方试图说服农民不要起来暴动，当路德到达选侯府邸时，他那年迈的保护人已经停止了呼吸。

从中世纪的标准看，萨克森选侯是一位虔诚的人。他孩提时就读于格里马学校，在与奥古斯丁隐修会修士的交往中受到最初而持久的宗教熏陶，从此终身与该会修士保持非常密切的联系。他高度评价中世纪教会对宗教生活提供的一切外援。他相信朝圣和圣物的功效。他曾去圣地① 朝拜，带回大批圣物存放在维滕贝格的万圣教堂里。他在威尼斯和其它地中海港口派驻代理人，受命为

259 他收集更多的圣物。直到1523年，他仍在收购圣物。他相信比较旧式的赎罪券——即可以全部或部分赦免教会所加的"苦行赎罪"的赎罪券——并购买了两张供萨克森选侯区使用。一张用于维

① 指巴勒斯坦。——译者

修他在托尔部桥梁的基金，还曾委托特泽尔宣传其攻效。另一张是施惠于万圣节来朝拜他收集的圣物的香客们。但是很清楚，他不喜欢路德所攻击的那种赎罪券，也不大相信罗马教廷有真正的信。他阻止过一次大赦收敛的钱运离德国，并禁止特泽尔在他的辖区里宣讲临终赎罪券。在赎罪券问题上，他完全赞同路德。他是圣乌尔苏拉之舟（St.Ursula's Schifflein）修女会的一位受尊敬的恩主。他按时去作弥撒，当他心存疑虑或困惑迷罔时更是经常到场。当他在科隆(1520年11月)受到教皇使节包围,劝他答应在他的辖区里公布反对路德的训令时，施帕拉丁特别提到他一天作了三次弥撒。他对圣经的尊敬必然使他与路德心心相印。他与他的私人秘书谈到过圣经的无比崇高和威力，并将它的庄严崇高与当时神学中的诡辩烦琐作了鲜明的对比。他坚决维护他家族的传统政策，在萨克森选侯辖区里贯彻康斯坦茨和巴塞尔宗教会议的决定,不理会教廷和高级教士的抗议,并始终亲自掌管他辖区里的宗教和民政大权。阿莱安德认为，当这位选侯在科隆时就地焚烧路德的书籍，是政策上精明的一着。弗里德里克仅仅把此事看作是对他个人的微不足道的侮辱。他是德意志民族权利和自由的坚定维护者,并牢牢记得,根据每位德国皇帝必须宣誓遵守的一项古老协议的规定,每一个德国人有权向宗教大会上诉,未经公正的审判不得定罪;而那个教皇训令由于谴责路德有罪,使他有理由向宗教会议上诉。于是,他不顾“金玫瑰”和种种奉承讨好,不顾他本人可能被开除教籍和剥夺他的大学的特权等威胁，仍坚决拒绝放弃对路德的保护。他是一位保守型的德国虔诚诸侯，不大喜欢意大利人，也不怕教皇使节的恐吓。他对路德的态度充分代表了沃尔姆斯帝国议会前夕德国大多数群众的意见。

260

261

第三章　沃尔姆斯帝国议会

第一节　罗马教皇使节阿莱安德

罗马已尽其最大努力要用宗教手段除掉路德，但没有成功。若要想打倒他，若要想扼杀这个新宗教运动和与它相连的民族起义，只有在最高世俗权力的帮助下才能实现。教廷于是求助于皇帝。

1519年元月12日，马克西米利安突然逝世。经过几个月的262 密谋策划和教皇的欺诈外交活动以后，他的孙子、年轻的西班牙国王查理被一致推举为他的继承人(1519年6月28日)。西班牙的纠纷使他不能立刻离开该国前去登基。1520年10月23日，他在亚琛加冕，并于1521年元月22日在沃尔姆斯召开他继位后首次德意志帝国议会。

教皇选定两位使节恭候这位年轻的皇帝，一位是负责教皇日常外交事务的书记马里诺·卡拉乔利(1469—1530年)，另一位是梵蒂冈图书馆馆长耶罗梅·阿莱安德，后者的任务是剥夺路德的公民权。

阿莱安德是罗马教廷的最精明、勇敢和不知疲倦的外交家之一。他是一位意大利人，生于威尼斯摩塔小镇一个市民家庭里(1480—1542年)，在帕杜阿和威尼斯受过教育。他早年是人文主义者，在巴黎讲授希腊语享有盛名，并结识了许多德国的人文主义者，但这些德国人文主义者并不宽恕这个背离了他们去为蒙昧主义派效劳的“叛徒”。他的书信生动，不漏任何细节，是反映当时教

皇外交的希望和恐惧的脉搏。读者摸一摸这脉搏就会了解那关键性几个月的动向。这位教皇使节来到这“每一块石头和每一棵树都在呼喊‘路德’”的国家。旅馆老板拒绝留他住宿，他只好寒冬腊月呆在没有炉火的顶楼里打颤。比寒冷更糟的是，这间屋子又脏又臭。他到大街上去，看到的是一张张满脸怒容的面孔、一双双要突然拔剑的手，听到的是对他的尖声詈骂。他想去谒见萨克森选侯，却被拥护路德的看门人猛击前胸，而人群里竟没有一个人出来保护他。他看见一幅幅漫画，画着他头朝下地吊在示众架上。他连连收到安居在骑马约一日之遥的相邻城堡埃贝恩贝格的乌尔利希·冯·胡滕发来的表示不共戴天之仇的旧式挑战书。[1]他向 263 帝国议会议员诉苦，但他们既没有人，也没有办法来保护他。他想要发表反驳路德派频频攻击教皇制度的文章，但很难找到一个承印者；即使找到了承印者，其他同业中人便全部买下他的小册子，将它们烧毁。一星期一星期地过去了，他终于懂得只有一个他可以依靠的人，即年轻的皇帝，但除他以外大家都深信这位皇帝不过是他议员手里的一个傀儡。教皇利奥称他是个“乖孩子”，但阿莱安德自从在安特卫普初次见到他之后就觉得他的“智谋远远超出他的年龄，”并且“他心中所藏的城府比脸上露出的要大得多。”他也深信，他害怕的一个人是那位年迈的萨克森选侯，也就是“那条蛇怪”，那条“德国的狐狸”，那只“长着狗眼，斜眼看可疑者的土拨鼠。”

阿莱安德是一个纯粹的凡夫俗子，一个冷酷残忍没有道德的人（例如，他因为丢失一条狗而杀了五个农民，还图谋毒死埃拉斯穆斯）。他认为每一个人都各有其价值，需要认真对付的只是卑鄙和自私的动机。但他竭尽心力地在沃尔姆斯为教廷效劳，后来终

① Kalkoff, Die Depeschen, etc. pp. 46,50,58,69,etc.

于获得酬报。[①] 在皇帝和显赫诸侯的家人中，在沃尔姆斯的居民里，他到处派有密探。一旦他发现有利于“信任”的事，他坦白说，就断然地抓住不放。[②] 这次教廷交给他一项困难的任务。他必须做到，不经审讯而立即剥夺路德的帝国政治权利。教皇诏书已判定路德有罪；世俗权力除执行教廷判决外别无他途。阿莱安德劝说264 皇帝在他的世袭领地里执行这个方针，但遇到了小小的困难。焚烧路德著作的敕令发出以后，这位教皇使节对在安特卫普和其它地方焚烧了几种判定应受火刑的书籍感到满足。他在几个德国教会诸侯那里，也取得了成功。[③] 然而，在沃尔姆斯却做不到这一点。若办不到这一点，阿莱安德则务必使路德事件与德意志民族愤怒反抗教廷的问题截然分开，如果不能阻挠路德出席帝国议会，也要叫他到那里去公开承认错误。在皇帝的帮助下，他取得很大的成功。[④]

第二节　德皇查理五世

阿莱安德不是路德在沃尔姆斯的真正对手；他没有资格享有

① 他擢升为布林迪西和奥里阿大主教，接着当上红衣主教。

② Brieger, Aleander und Luther 1521: Die vervollständigten Aleander-Depeschen, p. 53 (Gotha, 1884); non superstitiose verax, Erasmus said.

③ Kalkoff, Die Depeschen des Nuntius Aleander, etc. pp. 19,20,23,24, 265,266.

④ Brieger, Aleander und Luther 1521: Die vervollständigten Aleander-Depeschen (Gotha, 1884), Quellen und Forschungen zur Geschichte der Reformation, i.; Friedensburg, Eine ungedrückte Depesche Aleanders von seiner ersten Nuntiatur bei Karl V., in Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven, i. (1897); Kalkoff, Die Depeschen des Nuntius Aleander vom Wormser Reichstage 1521 (Halle, 1897, 2nd ed.); Kolde, Luther und der Reichstag zu Worms 1521 (Hall, 1883); Hausrath, Aleander und Luther auf dem Reichstage zu Worms (Berlin, 1897); Gebhardt, Die Gravamina der deutschen Nation (Breslau, 1895, 2nd ed.).

这个名声。德意志帝国议会是新旧信仰冲突的舞台；年轻的皇帝是中世纪信仰的支持者。像路德代表未来的信仰那样，他代表过去的信仰。① 他说："我的先人们在康斯坦茨和其它宗教会议上确立的事，我有权坚持。只是个别修士，在个人见解的驱使下走上歧途，才使自己与全体基督教徒坚持达一千多年之久的信仰处于对立的地位，又轻率地下结论说所有基督教徒至今都错了。因此，我决意以我所有的领地、我的朋友、我的血肉之躯、我的生命和灵魂对这一事业打赌。"② 然而，危机尚未突然降临到他头上。早在1520年5月12日，他的驻罗马大使胡安·曼努埃尔曾奏请他适当注意"一个叫马丁·路德的萨克森选侯的臣民"，他的布道已引起罗马教廷的某些不满。曼努埃尔认为，路德在与教廷的外交纠纷中可能有些用处。③ 查理已有时间去严肃、冷静地思考这件事；而这就是他所作出的决定。每当想到应将查理的当选归功于支持路德的高涨的民族意识，④ 还有他确信在即将来临的与弗朗西斯一世的冲突中会得到德国的支持时，人们更不会忘记这个声明。当他说他准备用他的领地为他所从事的事业打赌时，这种言词之中却隐藏着一个冷酷的现实。对于"路德问题使这位孩童统治者变成一个成年人"的意见，还有许多话可说。⑤

265

① "尽管查理有准备，这冲击迫使他非常直率地承认他曾表示过的信仰。除了在他统治的晚期遇到麻烦时给他兄弟的机密信中外，没有任何东西能如此清楚地了解他的宗教天性的作用，那时他一再重复，撕毁教会的无缝外衣不是他的心意。"——Armstrong, The Emperor Charles V., i. 71 (London, 1902)。但是，我们与他的妹妹玛丽亚交谈时得到另一种感觉，即他承认他对路德派的看法开始好转，因为他知道他们除使徒信经外不宜讲别的。见 Kawerau, Johann Agricola von Eisleben, p.100 (Berlin, 1881)。

② Deutsche Reichstagsakten, etc. ii. 595.

③ Calendar of State Papers, Spanish, 1509—1525, p. 305 (London, 1866).

④ 关于查理当选的间接原因的说明，参看 v. Bezold, Geschichte der deutschen Reformation, pp. 193 ff. (Berlin, 1890)。

⑤ Amstrong, The Emperor Charles V., p. 73 (London, 1902).

另一方面，这位年轻的皇帝清楚地知道他没有站在教皇一边，也不同意教廷关于教皇拥有最高绝对权威的想法。他致力于天主教(中世纪的)教会的联合，致力于继续保持其种种仪式和维持其266 权力的需要；不过对他来说，这种权力的主要场合是宗教大会。这个声明既不与可以追溯到帝国议会开幕那几周帝国政策的改变有丝毫矛盾，也不与导致后来洗劫罗马和《奥格斯堡宗教妥协》(Augsburg Interim，1548年)的作法有任何冲突。这位年轻的统治者很可能读过和称赞过路德的早期作品，并希望他能帮助改善教会的处境。他很可能已经相信，他的责任就是清除教会的种种弊端；①但是路德对教皇的猛烈攻击使他感到不快，一个来自人民的改革既威胁着教权，也威胁着世俗政权。他决意要谴责路德，并告知德国各诸侯说，他的决心丝毫不会改变。但是，这并不妨碍他利用路德推动他对教皇的外交，并迫使教廷作出让步。第一，教皇曾干涉过西班267 牙的宗教法庭，试图使它不要过于严厉；而查理则像他的外祖父阿拉贡的费迪南德一样，希望利用宗教法庭控制热爱自由的西班牙人民，不愿看到他的惩罚工具有所削弱。其次，弗朗西斯一世正准

① 查理五世以吉恩·格拉皮昂为他的忏悔神甫，这个人在路德抵达沃尔姆斯前的几幕开场戏里大露头角。他曾与萨克森选侯的总理大臣布吕克博士有过一次引人注目的交谈，在这次交谈中他声称他既代表皇帝也代表自己讲话。他对路德的早期作品有极大的兴趣；相信他是能为教会结出丰硕果实的"荣誉树"。但是，他对《教会被囚于巴比伦》感到震惊；不相信它出自路德之手；它不像路德通常的文风；如果路德是该书的作者，那一定是出于对教皇训令的一时愤怒，因该书并未署名，很容易予以否定。如果未被否定，也是能说得通的，说明它的词句可以用天主教教义解释。如果否定了，如果路德撤回他那激烈反对教皇的书，就没有必要再安排一次和解商谈。教皇诏书会很容易得到谅解，也可以以路德未经公正审判为理由予以撤销。假如认为皇帝没有强烈感到有改革教会的必要，那是错误的；他对教会的忠诚有一个限度；皇帝相信，如果他不打算改变基督教会的悲惨局面，他将受到上帝的惩罚。这些都是格拉皮昂所说的话。问题是他说话的真实程度如何，他又在多大程度上代表皇帝讲话。他是埃拉斯穆斯的朋友和崇拜者；但荷兰人认为，没有一个人能如此巧妙地将自己的观点隐藏起来。萨克森选侯曾听说，这次谈话以后格拉皮昂从阿莱安德那里搞到四百份反对路德的教皇诏书，并分发给方济各会修士。这使他怀疑他讲话的真实性，并拒绝接见他。参看 Reickstagsakten, ii. 477 ff.。

备侵略意大利，查理希望教皇站在自己一边。如果教皇在这两方面作出让步，查理准备在路德问题上竭尽一切可能满足他的愿望。①

第三节　在沃尔姆斯城

沃尔姆斯城挤满许多不同观点和不同民族的人们。各界人士寄予厚望的这位年轻皇帝（查理仅仅21岁）首次召开的帝国议会，引来了远比通常出席这类会议更多的人。影响全德国的一些重大问题，列入了“议事日程”。有马克西米利安的帝国议会遗留下来 268 的君主统治或寡头政治老政体之争；人们急于知道，这位新统治者面对各阶层的代表将奉行真正的帝国政策，还是像他的先人那样，使民族利益服从王朝利益；城市的代表渴望制定切实可靠的条款以终止妨碍贸易的私战；各阶层的代表都盼望当皇帝离开德国时能有一个有效的中央政府；地方政治家们觉得必须停止德国国内宗教权力和世俗政权之间经常发生的争端；但是，最困难的一个问题，也是每一个人在思考、交谈和讨论着的一个问题，就是“事先通

---

① 这笔交易的详细过程已真相大白。1520年10月，查理颁发敕令，要求在他的世袭领地内焚毁路德的书籍。在以后几周内，阿莱安德敦促查理发布一道通令；查理说这样做有困难，并（11月28日）写信给萨克森选侯，命令他要路德去沃尔姆斯，还要求阻止他再写任何反对教皇的东西；作为报答（12月12日），教皇通知查理他已撤回关于西班牙宗教法庭的诏书。大约12月中旬，皇帝抵达沃尔姆斯。1521年元月3日，教皇为不使皇帝为难，颁布一道新训令《罗马新省》(Decet Romanum)，其中只提到路德和胡滕两人的名字；元月28日，帝国议会开幕；2月13日，阿莱安德作长达三个小时的发言攻击路德；2月19日，各等级的议员一致决定要路德到场，目的不是要他简单地承认错误，——应该允许他申述意见，并可得到一张安全通行证；3月6日，皇帝发出邀请书和安全通行证，开头以崇高的、虔诚的、敬爱的相称；阿莱安德抗议这种称呼；皇帝起草一道焚毁路德书籍的通令；这个通令可能没有公布；撤回此通令，以便改发要求将全部路德著作呈交给各地行政长官的命令；3月27日，在沃尔姆斯公布这个命令，引起轰动；4月17和18日，路德出席帝国议会；5月8日，查理接到教皇愿站在查理一边反对弗朗西斯的保证；5月25日，帝国议会同意剥夺路德的政治权利；5月8日，查理签署此令。

知的关于修士马丁·路德写的反对罗马教廷的书籍和文章问题。"①除上述帝国议会的"议事日程"外，还有一些问题使汇集在沃尔姆斯的人们感到不安。人们都在谈论需要结束教皇的横征暴敛，因为它快要榨尽德国的钱财，到处谣传说济金根和一些骑士可能发动袭击，或者谈论即将爆发另一次农民起义。这些问题自然是密切相关的，每一个问题又因与当时的宗教和社会问题有联系而事关重大。对德国人民和聚集在沃尔姆斯的外国使节来说，路德的运动和如何对待它无疑是当时最重大的问题。所有这些问题合在一起，使沃尔姆斯云集人群之多，是自1414年康斯坦茨宗教大会以来任何一个德国城市所没有的。

沃尔姆斯是德国最古老的城市之一。它的居民不太安分，一直坚持要有作为一个帝国自由城市的居民所应有的权利，并经常 269 与该城主教发生冲突。他们多次受到剥夺宗教活动的惩处，非常仇视教士专权，所以一致站在路德一边。热闹的大街上挤满了诸侯、诸侯的议员和随从；教会的显贵和他们的随从教士；贵族和他们的"骑士"；雇佣兵、手工业者和农民。可以看到，从法兰克福集市返回家园的西班牙、法国和意大利的商人们，都在争论路德问题的结局，西班牙贵族和西班牙的商人不止一次在狭窄的街道上互相打起来。外国商人，特别是西班牙商人，好像全都袒护路德；这倒不是因为他们从他的教义中得到过多少好处，而是因为他们觉得应当支持一个敢于说谁都不应因见解不同而被烧死的人。这些西班牙商人表现得非常突出。他们与德国的路德热情支持者联合起来，将教皇的小册子全部买下烧毁；他们还买了路德的书带回国内。阿莱安德咒骂这些"犹太人"(marrani)，②他就是这样称呼

① Calendar of State Papers, Henry VIII. Letters and Papers, Foreign and Domestic (London, 1867), III. i. p. 445.

② Kalkoff, Die Depeschen, etc. p. 106. (Marrani 是西班牙语中对被迫改奉基督教的犹太人的贬称。——译者)

他们，还说他们正将路德的作品译成西班牙文。他们中许多人很可能有摩尔人的血统，也深知宗教法庭的可怕。阿莱安德的密探告诉他说。到处在叫卖他和其他著名亲教皇人士的漫画，在街上抢购头上有圣鸽盘旋的路德画像、头上有一圈光环的路德画像和路德与胡滕在一起一人手拿圣经一人手持宝剑的画像。① 这些画像其实是在皇帝下榻的主教官邸的庭院和住房里出售。在教堂的台阶上，在公共建筑的门前，小贩们向热情的顾客出售路德反对教皇的小册子以及乌尔利希·冯·胡滕用拉丁语和德语写的讽刺作品。在大街上和象市场的空地上，一群群的人热烈地讨论路德的主张并夸大其词地称赞路德。 270

在选侯之间，意见也不一致。科隆大主教，勃兰登堡选侯及其兄弟美因茨大主教，赞同谴责路德，而萨克森选侯对特里尔大主教和莱茵的巴拉丁伯爵有很大的影响。阿莱安德说，萨克森选侯这一年几乎缄口不言，可现在为替路德辩护时却"像十条公牛似地吼叫"。2月13日，阿莱安德首次向帝国议会发表演讲。他讲了三个钟头，给人们留下深刻的印象。他详细讲述了路德的教义错误，他说这同样也是瓦尔登斯、威克里夫和胡司派的错误。他说路德否认基督存在于圣餐里，说他是第二个阿里乌斯。② 以后几天，帝国议会的官员达成一项非正式的协议。他们呈交皇帝一份德文备忘录(2月19日)，他们在备忘录里提醒皇帝，未经他们同意不要发布反对路德的皇帝敕令，并说在未听取路德申诉之前这样做势必导致流血冲突；他们提议，应在安全通行证保护下邀请他来沃尔姆

① 这个可能指一本登有胡滕四篇文章的小书的卷首插图，书名叫 Gespräch Büchlin: Herr Ulrichs von Hutten. Feber das Erst: Feber das ander: Vadiscus, oder die Römische Dreifaltigkeit: Die Anschawenden; 并有题词 Odivi ecclesiam malignantium（我痛恨恶人的教会）。v. Bezold 的 Geschichte der deutschen Reformation, p. 307 (Berlin, 1890) 载有该图。

② Reichstagsakten, ii. pp. 495 ff.

斯，由帝国议会要求他回答，他是不是被认为是他写的那些书籍的作者，要他澄清对他否认基本信条的指责；他也应听取教皇的要求，然后帝国议会再对教皇的要求作出判断；最后，他们请求皇帝使德国摆脱教皇的专横。① 皇帝同意发一张安全通行证和传召路德前来接受对他的书籍问题以及他否认基本信条的质询。但是，271 他决不允许讨论教皇的权威，并说他会亲自向教皇陛下转达德国的委曲。②

帝国议会档案（Reichstagsakten）中的文件表明，皇帝与大多数各等级代表之间在对待路德的方式上有明显的意见分歧，不仅如此，皇帝及其顾问的政策在 1520 年 11 月和 1521 年 2 月间也有改变。阿莱安德发现很容易使查理及其讲佛兰德语的议员相信，就皇帝的世袭领地范围而言，世俗政权应当做的唯一事情是颁布一道敕令同意开革路德及其拥护者出教并焚毁他的书籍的教皇诏书。在尼德兰已经这样做了。然而，他们已表示反对在德意志帝国内这样简单从事。有人告诉阿莱安德说，在亚琛加冕（1520 年 10 月）之前皇帝不会采取任何行动；③ 11 月，使这位教皇使节十分反感的是，皇帝已从奥本海姆写信给萨克森选侯（1520 年 11 月 28 日），请他劝路德与他一起出席帝国议会。④ 那时，路德并不十分愿去参加帝国议会，除非他清楚知道他被召参加帝国议会不仅是为承认错误，而是为了他可以充分发言捍卫他的观点。他不是去承认错误的，他希望在沃尔姆斯也能像在维滕贝格那样轻松和毫不含糊地讲话。然而，沃尔姆斯的局势发生了变化。皇帝业已

① Reichstagsakten, 515 ff.

② Reichstagsakten, ii. pp. 518 ff.

③ Brieger, Aleander und Luther 1521: Die vervollständigten Aleander-Depeschen nebst Untersuchungen über den Wormser Reichstag (Gotha, 1884), p. 19.

④ Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Carl V. (Gotha, 1896), ii. 466; Brieger, Aleander, etc. pp. 19, 20.

完全转向教皇使节一边。他现在认为路德已无须到会。帝国议会除了根据罗马教皇判定他为异端分子，宣布剥夺他的帝国公民权外，已别无它途。阿莱安德由于这一变化而大受赞赏；但更有必要对皇帝和教皇转变政策的原因作出解释。1520 年底，罗马教廷的政策是强烈反对皇帝的。皇帝驻罗马大使唐·曼努埃尔曾将教皇反对皇帝的阴谋事先通知他的主人，并建议查理可以对"一个名叫马丁·路德的人"稍稍表示好感；这个建议很可能写进 11 月 28 日的信件里。无论如何，教皇的政策已经改变，种种迹象表明变得不那么敌视皇帝了。当然，还必须看到的是，阿莱安德发现在皇帝驾临沃尔姆斯后他劝说查理和他的顾问接受教皇对路德的看法已经容易得多。① 272

另一方面，帝国议会里的德国人勇敢地坚持，他们的同胞，不论是谁，在没有听取其辩护以前不得剥夺其帝国政治权利，而且必须由他们而不是罗马教皇充任此案的裁判。

路德到会之前两个月，皇帝与帝国议会始终处于公开对立状态，经过一番密谋，提出一个谴责路德的皇帝敕令，② 当即遭到议会的抵制；③ 又提出一个焚毁路德著作的敕令，也被帝国议会否决；④这个经过修改后只要求没收路德著作的敕令，又被帝国议会指出一些不当之处；最后，皇帝以自己的名义未经帝国议会同意发出了这个经过修改的敕令。⑤

---

① 参看边码第 267 页注。

② 本敕令签署日期为 2 月 15 日，见 Reichstagsakten, ii. 507 ff.

③ 帝国议会的答复日期为 2 月 19 日，见 Reichstagsakten, ii. 514 ff.，讨论情况见 pp. 517,518 f.

④ 敕令第二稿只要求传召路德承认错误，同时下令焚毁他的著作，这就等于是谴责他。见 Reickstagsakten, ii. 520.

⑤ 最后定下的敕令修改稿署明日期是 3 月 10 日，即传票和安全通行证发出后四天。它很可能是皇帝最后颁发的敕令，目的在于恐吓路德并阻挠他按传票行事和信赖安全通行证。见 Reickstagsakten, ii. ff. 及注。

273 传送于1521年4月16日以前出席帝国议会的命令和帝国安全通行证的任务，交由帝国传令官卡斯帕尔·施特鲁姆，3月26日他在维滕贝格将它们交给路德。[1] 路德不慌不忙地写完了一些东西，于4月2日启程赴会。他以为他将被处死。他与梅兰希通分手时说："我亲爱的兄弟，如果我回不来，如果我的敌人置我于死地，你一定继续传播和忠实地捍卫真理。如果你活着，我的死是微不足道的。"他的这次旅程对那些愤怒的亲教皇派来说，仿佛是一次盛大的进军；一群群的老百姓向这位捍卫德国、反对教皇并准备英勇献身的人祝福；他们拥进他下榻的旅馆，看到他常以音乐自娱。他的琴往往在他心情激动时给他以安慰。著名的德国人文主义者尤斯图斯·约纳斯，他作为神学家虽然受到埃拉斯穆斯的深深憎恶，却在爱尔福特与路德结为同伴。他越临近沃尔姆斯，那里的争论就越激烈。朋友和敌人都耽心他的露面会火上加油。皇帝开始想，他要是没有发出传票该多好啊。于是，暗中往济金根处连连派出信使，还答应给胡滕一笔酬金，但以他们能否阻止路德到会为条件。[2] 他能不能在距沃尔姆斯不足一天旅程的埃贝恩贝格暂且躲避一下呢？有没有可能与皇帝的忏悔神甫格拉皮昂私下会晤进行商谈呢？派出了布塞尔去说服他。传令官全神贯注于执行要求各地方官员没收路德著作的皇帝敕令。然而，一切都不能使路德屈服。他不愿去埃贝恩贝格；如果格拉皮昂忏悔神甫愿意晤面，274 他可以在沃尔姆斯见他；他应说的话，可以在沃尔姆斯公开讲出。

4月14日，路德到达奥本海姆，这是一座北离沃尔姆斯大约15英里，东距埃贝恩贝格约20英里的莱茵河畔小城。在那里，他最终拒绝了敌人的欺诈引诱和朋友要他改道去弗朗西斯·冯·济

① 路德接到三个安全通行证，一个是随皇帝的传票一起发的，一个是萨克森选侯发的，还有一个是萨克森的乔治公爵发的。Reichstagsakten, ii. 526 ff.

② 参看阿莱安德1521年4月5日信。见 Brieger, Aleander und Luther, etc. pp. 119 ff.

金根处避难的使人心乱的劝告。在那里，他写了一封给施帕拉丁的署名信说，即使沃尔姆斯有多如房顶之瓦的魔鬼阻挠他，他也要去那里，同时还询问他应住在什么地方。①

提出这个问题是重要的。教皇派希望将路德作为一名国事犯置于皇帝控制之下，或者安置在教会可以监视的奥古斯丁隐修会的修道院里。但是，萨克森选侯及其诸贵族决计不让任何人监护他们的同胞。当时，弗里德里克选侯及其部分随从已在一家名叫"天鹅"的旅馆里找到住处，其余随从则住在圣约翰骑士之家旅馆里。两个旅馆都已住满，于是安排路德与冯·希施菲尔德、冯·肖特两位萨克森绅士一同住在后者的家里。②第二天早晨，比路德先期抵达沃尔姆斯的尤斯图斯·约纳斯，与路德的友人磋商后，于星期二一清早(4月16日)离开沃尔姆斯去见这位宗教改革家，告诉他已作出的安排。与他同行的还有准备接待路德的那两位绅士。③大批萨克森贵族及其随从陪同他们。一大群老百姓（福格勒秘书说，约有两千人）听说他们出发去见路德时，便有的骑马，有的步行，跟着去欢迎路德，他们在离沃尔姆斯约两英里半处遇见了路德。④

第四节　路德在沃尔姆斯

275

差不多11点钟，美因茨门的城楼上的哨兵吹响号角宣告看见大队人马，其后不久路德进入城内。沃尔姆斯城的居民正在 Morgenimbiss 或 Frühmahl，⑤但全都涌向窗口或奔往街头观看这位来

---

① Spalatin's Annales Reformationis (Cyprian's edition), p. 38.

②③ Reichstagsakten, ii. 850.

④ Reichstagsakten, ii. p. 853, note.

⑤ 两字的意思都是进早餐。——译者

客。[1]传令官卡斯帕尔·施图尔姆一马当先，伴随他的随从执缰绳之臂系着饰有黑色双头鹰黄方旗。接着来了一辆马车——一辆真正萨克森式的四轮马车——路德和他的三位同伴坐在铺满半车的稻草上。这辆车子是好心的维滕贝格城提供的，该城还以一天三个古尔敦的价钱雇用了克里斯蒂安·戈尔德施米特和他的三匹马。[2]路德的三位同伴是他的"同路旅伴" socius itinerarius)，即纽伦堡的修士佩岑施泰纳；[3]他的同事尼古拉斯·阿姆斯多尔夫；一位维滕贝格大学学生，名叫彼得·斯瓦文的年轻的波美拉尼亚贵族，他是手持长戟，戴着头盔陪同路德参加莱比锡辩论（1519年7月）的维滕贝格大学生之一。尤斯图斯·约纳斯骑马紧随车后，再后面就是出来迎接这位宗教改革家的许多贵族和群众。

阿莱安德在他那楼顶小屋里听到街上有呼喊声和人群脚步声，猜测这是路德到达引起的，便派一人去了解情况。差人回报说，有一队人马已通过了密密的人群，还有一辆马车停在圣约翰骑士之家旅馆的门前。他还告诉这位教皇使节说，路德已经下车，用276 他那锐利的目光环顾左右说，上帝将祖护我，然后一位教士走上前去拥抱他，像对待圣徒遗物那样毕恭毕敬地抚摸或三次亲吻他的外衣。阿莱安德愤怒地说："他们还会说这个恶棍在创造奇迹。"[4]

路德更衣后，便与十或十二位友人共进午餐。刚一过午，便来了一群来访者，其中有些是长途跋涉来看望他的。接着，大家对路德在明天的帝国议会上如何行动进行了长时间的讨论。萨克森议

① Reichstagsakten, ii. 863.

② Lingke, Luther's Reisegeschichte, pp. 83 f.

③ 每个修士外出必须由该会一位修士陪同。佩岑施泰纳脱离他的修道院并结了婚(1522年7月)，见 Kolde, Analecta Lutherana, p. 38. 目的是进沃尔姆斯，见 Reichstagsakten, ii. 850,859; Balan, Monumenta, etc. p. 170. (Socius itinerarius, 意为旅伴。——译者)

④ Brieger, Aleander, etc. p. 143; Zeitschrift f. Kirchengeschichte iv 326.

员冯·法伊利奇和冯·图恩与路德住在同一所房子里；萨克森的总理大臣冯·布吕克和路德的朋友施帕拉丁住在隔几个门的"天鹅"旅馆里。萨克森选侯请来维滕贝格大学法律教授耶罗梅·舒尔夫来沃尔姆斯担任路德的法律顾问，已先于路德数日抵达该城。

很难说清楚，路德对在沃尔姆斯就他的问题策划的阴谋究竟了解多少。他可能知道各等级的代表曾要求让他有一次申诉的机会，而且应由公正的神学家与他对质，同时还进行德意志民族对罗马的控诉；也知道皇帝拒绝答应进行任何神学上的讨论，或将对罗马的不满列入诉讼之内。所有这些都是公开的。皇帝的传召和安全通行证并没有把他当作被谴责的异端分子对待。① 在传召里称他是诚实的、亲爱的、虔诚的，这些词从不用来指异端分子，而且在萨克森乔治公爵给他的安全通行证里有意略去不用。② 他也知道 277 皇帝仍然发布敕令命令地方政府没收，并进一步禁止印刷、发行或出售他的书籍，从而给安全通行证的价值蒙上一层疑云③。但是，他很可能不知道这个敕令是皇帝未与帝国议会协商自己拟的第三稿。他似乎既不可能知道阿莱安德为阻挠他正式出席帝国议会如何日夜策划，也不可能知道教皇使节如何向皇帝及其议员进行游说。他的朋友会告诉他所有这些情况，尽管他们在次日上午才知道皇帝已决定不准路德发言。④ 然而，他们明白他们能够说服路德克制自己，以便迫使他的对手摊牌，并最终在第二次谒见时获准发言。即使皇帝及其随从决意不许路德发言，但各等级的代表仍愿听取他的申诉。可能正是这些意见决定了路德首次出席帝国议会时

---

① Reichstagsakten, ii. 569; Förstemann, Urkundenbuch, 68 f., Tischreden, iv. 349; Brieger, Aleander, etc. p. 146.

② Reichstagsakten, ii. 514, 519f., 526.

③ Reichstagsakten, ii. 573.

④ Reichstagsakten, p. 891. 该处记载，皇帝的随从和教廷下属之不愿路德公开露面，甚至比外国人讨厌艾因贝克啤酒还要厉害。

所采取的策略。①

第二天上午（星期三，4月17日），乌尔利希·冯·帕彭海姆在十时前去到路德住处，恭恭敬敬地向他致意，并通知他应于当天下午四时参加皇帝驾临的帝国议会，届时将告知这次传召他的原因。②典礼官刚离开，立刻从萨克森贵族汉斯·冯·明科维茨那里送来一封急信，这位贵族即将在他的住所去世，路德须去听他的忏悔和为他主持圣礼。路德不顾他自己的艰难处境，立刻前去安慰这278 位弥留的人。③我们无从得知那天十二点到四点之间的时间是如何过去的。很可能又进行了磋商。施帕拉丁和布吕克发现，和他们当时猜想的不同，谒件证书不在皇帝的忏悔神甫格拉皮昂那里，而是在特里尔大主教的宗教法庭庭长(Orator 或 Official)约翰·厄克手里。④这件事似乎对路德不利。厄克曾在特里尔主动焚毁路德的著作；他住在教皇使节的隔壁。⑤阿莱安德确因厄克对他的绝对忠诚和能参与策划第一次觐见时厄克对路德的质讯，而感到洋洋自得。⑥

第五节 路德首次出席沃尔姆斯帝国议会⑦

四时许，典礼官与传令官卡斯帕尔·施图尔姆到路德住处陪

① 参见路德致克拉纳赫信（1521年4月21日）和致弗里德里克信，见 De Wette, Dr. Martin Luthers Briefe, etc. i. 588,599。

② Reichstagsakten, ii. 545.

③ Reichstagsakten, ii. p. 859.

④ Orator 和 Official 这两个词在中世纪教会使用的拉丁语里有许多含义。它们在这里的意思很可能指大主教的宗教法庭庭长。约翰·厄克是一位教会法学博士。帕尔克大主教自己署名称 Orator of Cecil(Calendar of State Papers, Elizabeth, Foreign Series, 1559—1560, p. 84)。

⑤ Brieger, Aleander, etc. p. 145.

⑥ Brieger, Aleander, etc. p. 145.

⑦ 本节和下一节所用资料的来源是：特里尔的约翰·厄克做的官方记录；施帕

同他去接见大厅。他们把这位宗教改革家领到大街上，陪同他前往皇帝及其弟弟，即后来任罗马人的国王和皇帝的费迪南德下榻的主教府邸，帝国议会也在那里召开。① 大街上人山人海；每扇窗户都有人探头向外张望；男男女女纷纷爬上屋顶以求一睹路德经过的情景。要挤出水泄不通的人群不是一件易事，除此以外，负责路德安全的施图尔姆耽心有些混在人群里的西班牙人可能用匕首向这位宗教改革家行凶。所以，这三人转身进入天鹅旅馆的庭院；他们从那里走进圣约翰骑士之家旅馆的花园；由于这几处地方的庭院和花园彼此相通，他们可以不经大街到达主教府邸的庭院。② 279

主教府邸的庭院里也挤满了渴望一见路德的人群，他们大多数显然是友好的。其中有德国最杰出的战士，著名的帕维亚战役的胜利者，老将军弗伦德斯贝格，他亲切地轻拍路德的肩膀，讲了传说不一的话："我的不幸的修士！我的年轻的修士！你为之奋斗的正是我和我的许多骑士在多次激烈战斗中未曾完成的事业。如果你相信你的事业是正义的，那就以上帝的名义前进，要大大鼓起勇气，上帝不会抛弃你的。"人群里，"四面八方每个角落都有人高喊：'鼓起勇气！不要怕死；躯体可杀，生命仍在。'"③他们走上台阶，进入挤满人的接见厅。当典礼官和传令官为路德开路时，他遇见一位老相识，奥格斯堡的代表。"啊！波伊廷格博士，"路德说，"你也在这里？"④ 接着，他被带领到皇帝面前他应当站立的地方；这两位宿敌第一次互相瞧了一眼。阿莱安德说："这个小丑微笑着走进来（或许是他刚才向波伊廷格博士致意时残留的微笑），他慢慢地

拉丁的记事手稿 Acta Wormaciœ（《沃尔姆斯记事》）；还有 1521 年 4 月 17 日和 18 日参加帝国议会的十四位德国人、意大利人和一位西班牙人的记述。

① Reichstagsakten, ii. 574.

② Reichstagsakten, ii. 574.

③ Reichstagsakten, ii. p. 549.

④ Reichstagsakten, ii. p. 862.

环顾四周，表情严肃。”“当他面对皇帝时”，阿莱安德继续说，“他的脑袋安静不下来，而是上下左右晃动。”① 所有的眼睛都盯着路德，并有许多描写他这次出席议会的报导。“一个中等身材的男子”，保存在大英博物馆里的一篇西班牙人写的未署名文章写道，“神情坚定，体魄强壮，两眼炯炯有神并转个不停。他身穿奥古斯丁隐修会的僧衣，但腰束皮带，头顶薙发又刚刚剃过，下面是一圈密密的短发。”② 大家全都注视着他那有神的眼睛；值得一提的是，当他的视线落到一位意大利人身上时，那个人在他的座位上不安地移动了一下，好像“魔鬼的眼睛在盯着他。”其时，也就是在沉默被打破以前几秒钟，路德始终在进行观察。他注意到阿莱安德象犹太人那样黝黑的面孔，露出了令人讨厌的悦色。“看来，犹太人都眼望过基督”，他想。③ 他看到了年轻的皇帝以及他身旁的教皇使节和帝国的教会显要。在观看皇帝时，一股怜悯心涌上他的心头。“在我看来”，他说，“他宛如置身于猪狗群中的一只可怜的羔羊。”④ 一张桌子或一条长凳上摆着一些书籍。路德对它们瞥了一眼，看出那都是他自己的作品，不禁感到奇怪，它们怎么会在这里。⑤ 他不知道阿莱安德已经花了几个星期时间收集它们，并奉皇帝之命将它们交给特里尔的宗教法庭庭长约翰·厄克，以供这次接见时使用。⑥ 耶罗梅·舒尔夫走到路德身边，站在那里准备在路德遇到法律疑难时提供帮助。

280

代表过去和代表未来的两个人对面相遇了——一位是年轻的皇帝，他身穿华贵的礼服，脸色苍白，毫无表情，但“他心里想的比

① Brieger, Aleander, etc. p. 147.
② Reichstagsakten, ii. 632.
③ De Wette, Dr. Martin Luthers Brief. etc. i. 589.
④ Luther's Works (Erlangen edition), xxiv. 322.
⑤ Luther's Works (Erlangen edition), lxiv. 369.
⑥ Brieger, Aleander, etc. p. 146.

面部表情显示的要多得多”，这位数代君王的继承人决心维护其祖先所支持的中世纪教会的信仰、礼仪和教规；另一位是个修士，他因内心斗争并取得胜利而面色疲惫又布满皱纹，身着那隐修会的旧僧衣，他作为一个农民的儿子，决心为新的福音自由信仰、即人生而具有的宗教权利开避道路。 281

紧张的沉静[1]为特里尔宗教法庭庭长所打破，这个傲慢的人为使大家都能听懂，先用拉丁语后用德语清晰响亮地说道：

"'马丁·路德，神圣和战无不胜的皇帝陛下，应神圣罗马帝国各等级之请，下令传你来陛下御驾之前，为使你能有机会根据陛下对你发布并依法通知你的敕令的实质、形式和含义，将你用拉丁文和德文写作和出版并流传到国外的书籍及其内容，一并撤回和承认错误，我以皇帝陛下和帝国诸侯的名义问你：第一，你是否承认摆在你面前的这些书籍(我让他看一堆用拉丁文和德文写的书籍）和现在一本一本地点到其扉页上有你名字到处流传的书籍都是你的？你是否确认它们都是属于你的？第二，你是否愿意撤回和承认它们及其内容是错误的，或者执迷不悟和依然坚持它们。'"[2]

他没有说出书名；因而耶罗梅·舒尔夫喊道："念念书名。"[3] 接着，秘书马克西米利安·西本贝格尔(又称特兰西尔瓦努斯)[4] 走上前去，一本一本地拿起并读出它们的书名、简要地介绍其内容。[5]

① Reichstagsakten, ii. 633.

② 同上书，ii. p. 588。

③ 同上书，p. 547。

④ 同上书，p. 633。

⑤ 收集来放在桌子上的那些书籍的名单，珍藏在梵蒂冈图书馆的档案库里；它们全是巴塞尔的弗罗贝尼乌斯出版的版本 (Reichstagsakten, ii.548及注)。可以有把握地说，它们之中(二十五本左右)有《致德意志民族基督教贵族书》、《基督徒的自由》、《教会被囚于巴比伦》、《反对反基督者的可恶训令》、一些注释和据官方说一些"未引起争论的"有关宗教问题的文章。

然后，路德简单明确地重复一下向他提出的两个问题后说：

282 “对这两个问题，我尽量简短而明确地予以回答。我不否认提到的那些书都是我的，我也决不否认它们中的每一本都是我的：① 因为它们都出自我的手笔；我还写了另外一些没有念到名字的书。② 然而，对于接下来的问题，即我是否将用同样的措词重申全部内容，或者我会不会收回我可能讲过一些有违圣经的话——由于这事关信和拯救灵魂的问题，也由于它涉及天地间最为重要和我们大家都应敬畏的圣经——我未经过认真考虑就讲话是危险的和轻率的，因为在我未经认真考虑的发言中可能会有缩小事实或夸大真理之处；此外，我记得基督的话，他说，“谁在人们面前否定我，我必然会在在天之父以及他的天使面前否定他。”由于这些原因，我恭请皇帝陛下容我考虑一时，我将会既不违反圣经又问心无愧地回答这个问题。”③

路德回答问题时声音很轻——轻到坐在离他不远的斯特拉斯堡的代表们都说听不清他的讲话。④ 许多在座的人根据路德的轻声推测他的锐气已消，并开始害怕。但结果证明，路德第一次出席帝国议会的整个过程都是为了挫败阿莱安德以他那冗长的发言力图阻挠这位宗教改革家在帝国议会上讲话的阴谋；在这一点上，路 283

① 这很可能是对于格拉皮昂向总理大臣布吕克所提建议的答复，这个建议是只要路德否认他是匿名出版的《教会被囚于巴比伦》一书的作者，问题就能妥善解决。

② “我还写了另外一些没有念到名字的书”这一句，是声音较低但很清晰地向一旁说的（Reichstagsakten, ii. 589,860）。

③ Reichstagsakten, ii. 548.在厄克的正式报告里，路德的回答非常简短。这位宗教法庭庭长不引路德的原话，只是说：“至于问题的另一方面，即他是否愿意收回它们的内容和改弦易辙，他开始编造一串毫无根据的理由，设法开脱罪责”（Reickstagsakten, ii. 589）。

④ Reichstagsakten, ii. 851,863: “Wir habent den Luther nit wol horen reden, dann er mit niederer stim geredet” (Kolde, Analecta, p. 30 n.)（我们不愿听路德讲后，后来他讲话的声音很低。）

德取得了像布吕克和施帕拉丁所希望的那样的成功。

各阶层的代表接着审议路德的请求。阿莱安德说，皇帝召来他的顾问；选侯们彼此交换意见；各阶层的代表也分别协商。① 我们从威尼斯大使的报告里获悉，议员中有些人对接受路德的请求有一定的困难。后来，特里尔宗教法庭庭长再次质问路德说：

"'马丁，你早已从皇帝敕令中知道传召你来这里的原因，所以你并不真正需要时间作进一步的考虑，也没有给予你时间的任何理由。然而，皇帝陛下宽大为怀，允许给你一天时间考虑，你要于明天此时来到这里，——但条件是不能以书面答复，而必须亲口回答。'"②

这次与路德有关的会议约用了一小时，会议宣告结束以后，由传令官带领他回到住处。他坐了下来，"在心烦意乱之中"给他在维也纳的朋友库斯皮尼安写信说：

"此刻我刚刚在皇帝及其兄弟的面前，质问我是否愿意收回我的书籍。我说这些书确实是我的，但请求宽限答复的时间。他们只容我考虑到明天为止。上帝保佑，我丝毫无意承认错误。"③ 284

第六节　路德第二次出席帝国议会

第二天，星期三，4月18日，并没有多少考虑的时间。登门拜

---

① Brieger, Aleander, etc. p. 146.

② Reichstagsakten, ii. 549. 阿莱安德在给罗马的信里写道，那位宗教法庭庭长以皇帝的名义继续说，路德应当牢记在心他写了许多反对教皇和教皇圣座的东西，肆无忌惮地散布了不少惹出是非的异端思想，若不迅速予以制止，它们将会点燃一场燎原大火，这决非路德的服罪或皇帝的权力所能熄灭得了的；他还告诫路德必须牢记这一点(Brieger, Aleander, p. 147)。在厄克的正式报告里，这些话是作为那些不愿允准路德请求的诸侯的意见写出的；但这些话应当包括在他的发言里，因为波伊廷格证实了教皇使节的报告(Reichstagsakten, ii. 586 f. 860)。

③ De Wette, Dr. Martin Luthers Briefe, i. 587.

访路德的人络绎不绝。早上，许多挚友来；中午，德国贵族群集在他的住所；下午，布克尔骑马从埃贝恩贝格来到，他是在第一次召见结束后带着许多人的祝贺上路的，他还带来乌尔利希·冯·胡滕的一些信件。他的朋友几乎都对他的精神愉快感到惊奇。一早访问他的波伊廷格博士说："他非常高兴地向我和别人致意"，他说，"亲爱的博士'，非常高兴，'你的夫人和孩子好吗？'我发现或者看到了他确是一位善良正直的人。"[1] 乔治·福格勒和其他一些人曾与他"真诚交谈过"，都写信称赞他那真正的英雄主义。[2] 德国的贵族真心诚意地向路德祝贺——"博士先生，你好啊？人们说你可能被烧死；那是绝对办不到的事，那会毁灭一切。"[3]

四点多一点，典礼官和传令官来接路德，带领他沿上次那条迂回小道前往主教的府邸。街上聚集的人群甚至比昨天还多。据说，在主教府邸前的大街上会集有五千多人，有德国人也有外国人。人群之密使一些代表，例如纽伦堡的厄尔哈芬，难以通过那里。[4] 285 六点钟，当皇帝在众选侯和诸侯的簇拥下走进大厅之前，路德和传令官已在主教府邸的庭院里等待了一个半小时，并被拥挤的人流碰伤。大厅里人山人海，甚至诸侯们也很难找到他们的座位，在他们就座之前被人流挤得东倒西歪。[5] 有两位显贵缺席。只要允许异端分子发言，教皇使节就拒绝出席。阿莱安德说，这种做法愚蠢透顶。路德抵达大厅门前时，他还得稍加等待，因为诸侯们正忙着寻找他们的座位，他在他们就座前进去显得有失礼貌。[6] 天已转

---

① Reichstagsakten, ii. 862.

② 同上书，p. 853。

③ Reichstagsakten, ii. 549n.; Luther's Works (Erlangen edition), lxiv. 369.

④ "我动身去接见厅听取(路德的)发言，但我无法通过密集的人群"（西克斯图斯·厄尔哈芬致黑克托尔·波默尔，Reichstagsakten, ii. 854）。

⑤ Reichstagsakten, ii. 864.

⑥ Walch, xv. 2301.

黑，朦胧的大厅里点起火炬。① 旁观者看到路德走向他的位置时十分轻松愉快。②

皇帝委托阿莱安德、他的忏悔神甫格拉皮昂和昨天参与谒见的约翰·厄克主持今天的会议。③ 这位宗教法庭庭长又一次获得左右会议的权力。路德刚一坐下，厄克就"抢先说话"。④ 他首先扼要地讲了讲上次谒见时的情况；当谈到路德请求给予考虑时间时，他含沙射影地说，每一个基督教徒必须时刻准备表明他心中的信仰，更何况象路德这样一位博学的神学家。他宣称，现在已是路德必须明确回答他是否仍坚持他确认是他的那些书籍的内容，或者是否准备承认错误的时候了。他先用拉丁语讲，后用德语讲，可明显看出他用拉丁语讲时非常苛刻。⑤

接着，路德在帝国议会上作了他那著名的发言。他摆脱了阿莱安德费尽心机制造的迫使他缄默的阴谋圈套，作为一个自由的德国人挺身而出，在最杰出的听众面前为他的、也是祖国赋予她每个儿子的事业辩护。 286

在他面前的是皇帝和他的弟弟奥地利大公费迪南德，即未来的罗马人的国王与皇帝，在他们旁边坐着帝国所有的选侯和几位大诸侯，包括世俗的和教会的，其中有四位红衣主教。在他周围的人都是站着，因为已没有安放座位的余地，许多伯爵、帝国自由贵族和骑士以及各大城市的代表，密密麻麻挤满一堂。⑥ 几乎所有欧洲国家的大使和政治代表夹杂在人群中间——准备报导这个重大日子的结局。大家相信，这次帝国议会要讨论关系德国的严重问

---

① Walch, xv. p. 2233.
② Reichstagsakten, ii. 853.
③ Brieger, Aleander, etc. p. 172.
④ Reichstagsakten, ii. 549.
⑤ Reichstagsakten, ii. 550.
⑥ Myconius, Historia Reformationis (Leipzig, 1718), p. 39.

题，即由路德挑起的事关欧洲和影响到他们所代表国家的重大问题。谣言不胫而走，主要是根据路德的镇静态度推测这位修士或许会承认错误；① 大多数政治代表热切希望这会是真的。他们相信，这样而且只有这样，才能结束各地政府密切注视的骚动不安状态。

在符雷德勤奋收集和出版的《帝国议会档案》里，② 有几份路德发言的记录；但都比较简略，有长有短，都没有反映出激动听众情绪的那种感染力。其效果须从聆听者的叙述中才看得出来。

阿莱安德收集来的路德著作的样本颇具代表性，以至路德只能承认都是他写的。他把它们分成三类。他写这些书是为了教化287人，这一点他可以如实地说已被朋友和敌人所公认，然而很难期望他这位作者会撤回就连教皇诏书都赞许过的书籍内容。在第二类著作里，他攻击了使所有德国人怨声载道的教皇暴政；如果承认这些书籍内容错误会使他所反对的那个巨魔更加强大和不加收敛；因此，他拒绝收回这些著作，任何忠诚的德国人都不会这样做。他还写了些东西反对那些教皇统治的支持者；很可能他的著作中有些地方措词过于强烈和伤了些人；他是一个人而不是神，难免有失误；他记得，不可能犯错误的基督当受到指责和诬陷时是如何行动的，他仿效基督做好了准备，如果福音或先知作证他错了，他就摒弃他的错误，如果他被说服是错了，他就向在座的皇帝和诸侯们保证，他将第一个把他的书籍投进火里烧掉。他详述了圣经的威力胜过一切，并指出过去许多灾难终于降临到那些轻视圣经教导和告诫的国家。最后，他讲了下面这样的话：

“我并非说我面前的许多诸侯有必要听从我的教导和告诫，但是我对‘我的’德国应负的责任不允许我承认错误。我

① Reichstagsakten, ii. 578.

② Reichstagsakten, ii. pp. 550 ff., 557 ff., 591 ff. etc.

愿把这些话献给最尊贵的陛下和各位诸侯，我恳请你们不要让那些非难我的人凭空战胜我。我讲完了。”

路德说的是拉丁语；有人请求他用德语把刚才讲的话重述一遍。大厅里拥挤不堪；火炬照射得又亮又热。路德浑身是汗，显得脸色苍白和疲惫不堪，简直热不可忍。朋友们认为，他的精力已难支持。萨克森议员弗里德里克·冯·图恩，不顾礼节大声喊道："博士先生，你已讲得很充分，可以就此结束。"① 然而，路德继续用德语讲下去，直到把话讲完。他的最后一句话是："我站在这里。" 288

缺席的教皇使节阿莱安德说，路德讲到他那些攻击教皇制度的书籍时，实际是继续"恶毒地"诋毁教皇，② 皇帝命令他略过这方面而继续讲他的其他方面问题。皇帝已经十分肯定地通知各等级的代表，他不会允许将路德对正统主张的怀疑和对罗马教廷的控诉放在一起讨论；这无形中给予阿莱安德的陈述以支持。③ 然而，如果考虑到众多的与会代表没有一个人写到过会议有中断之事；如果在正式报导里也找不到有关此事的记载；如果注意到查理既不懂德语也不懂拉丁语，那么会议中断之说是不可信的。阿莱安德不讲老实话是尽人皆知的，埃拉斯穆斯说他，"至少是一个不敢讲真话的人"；④ 而且这位教皇使节确曾在罗马他主子的面前自夸说，如有必要，他能很巧妙地编造谎言。⑤

帝国议会的一些参加者在某些描写会议情节的信里透露，绝大多数听众对路德的与会和发言有浓厚的兴趣。他的外貌，他的语言，他站立的姿态，全都有过描写。在描写当时情景的油画上或是青铜艺术品中，艺术家笔下的路德总是笔直挺立，肩膀宽

① Luther's Works (Erlangen edition), lxiv. 370.

② Brieger, Aleander, etc. p. 152.

③ Reichstagsakten, ii. 530.

④ Desiderii Erasmi Roterodami Opera Omnia (Leyden, 1703), iii. 1095.

⑤ Brieger, Aleander, etc. p. 41.

289 阔，头微微仰起。那不是他站在查理和帝国议会面前的姿势。他是一位修士，养成了修士那种谦恭的习惯。他站着时弯腰低头，膝部微曲，不故作姿态。全部感情的变化仅仅表现在他膝部的屈伸上。[①] 他恭恭敬敬地称呼皇帝和各等级的代表——“最尊贵的君王和皇帝，最杰出的诸侯们，最仁慈的领主们”——并为任何失礼而表示谦意，借口说他是个出家人，一点不懂宫廷的规矩；但不止一位旁观者注意到，他并不向在座的教会诸侯致意。[②] 许多目击者描写他和蔼可亲，谦虚谨慎，但又沉着勇敢。[③] 萨克森的官方报导说：“路德讲话简练、镇定、谦虚，但不失一个基督教徒的勇敢和忠诚——在这一点上，他的敌人无疑宁愿他有更颓丧的精神和发言”；报导继续说，他的对手满怀信心地等待他承认错误，但他们的指望落空了。[④] 许多人以为，由于他以前从未出席过这类会议，陌生的听众会使他仓惶失措；但是，使他们惊讶和高兴的是，他的讲话“充满信心，合情合理，思考周密，好象他在自己的讲堂上讲课一样。”[⑤] 路德自己也奇怪，非同寻常的环境对他几乎没有影响。“该由我讲话时”，他说，“我就开始发言。”[⑥] 他的措词优美博得听众的喜欢——“许多美丽和悦耳的词句”，波伊廷格博士和别的人都这么说。[⑦]

路德讲完以后，特里尔宗教法庭庭长不忘其责任是迫使路德明确承认错误，便以威胁的口吻对他说，他的回答不切题。问题是路德在他的一些著作中不承认某些宗教会议的决定，如今他是继续坚持或者放弃他讲过的有关这些决定的意见？皇帝要求直截了

① Reichstagsakten, ii. 860 n.
② Reichstagsakten, ii. p. 860.
③ 同上书，p. 853。
④ 同上书，pp. 550,551。
⑤ Myconius, Historia Reformationis, p. 39.
⑥ Walch, xv. 233.
⑦ Reichstagsakten, ii. 861.

当的答复。路德说："如果皇帝陛下要求直截了当的答复，我愿意 290
这样回答他，既不带棱角，也不带刺，那就是：除非用圣经里的箴言或明白的理性证明我错了，否则我不会放弃我的主张；我不相信教皇的也不相信宗教会议的决定，因为它们不仅明显有误，而且相互矛盾。我的良心向着圣经，违反一个人的良心行事既不诚实也不可靠。愿上帝保佑！阿门！"①

路德讲完以后，皇帝和众诸侯一起磋商；然后，特里尔宗教法庭庭长按照查理的示意②又向路德罗唆了一番。他告诉他说，他的发言是对皇帝仁慈的凌辱，他增加了一个在帝国议会面前攻击教皇和教皇派的新罪行。他扼要地复述一遍路德的发言后说，他没有看出他的著作和他的发言之间的不同；对路德提出的任何新问题都可以有讨论的余地，但他的那些错误却不是新的——全都是整个德意志民族的代表荟萃一堂的康斯坦茨宗教会议裁定的里昂穷人派、威克里夫、约翰·胡司和耶罗梅·胡司（这位博学的宗教法庭庭长又给胡司添了一个历史上没有的兄弟）③的错误，他再次要求他收回这些意见。对此，路德像先前一样回答道，宗教大会犯有错误，他的良心不允许他撤回前言。这时，火炬快要燃尽，大厅里已慢慢转黑。④许多人因拥挤和闷热已疲惫不堪，准备离开。这位宗教法庭庭长使出最后的解数，大声喊道："马丁，不必说你的良心了；承认你的错误，你就会平安无事；你绝对无法证明任何一次宗教会议是错误的。"路德声称一些宗教会议已经犯有错误，而且他能证明。⑤对此，皇帝示意结束会议。⑥人们听到路德讲的最后 291

① Reichstagsakten, ii. 555.

② 同上书 p. 591。

③ 同上书 p. 861 n。

④ Cochlæus, Commentarius, etc. p. 34.

⑤ Reichstagsakten, ii. 556—558,581,582,591—594.

⑥ 阿来安德写道，皇帝说他不愿再听下去了：当时，皇帝听够了，不愿再听下去了，他指示今后不准他们参加此类的会议（Brieger, Aleander, etc. p. 153）。

一句话是:“上帝会保佑我的”。①

从几乎当时所有的报导中了解到，路德结束他的重要发言之后，在听众中曾有一番争论，或许是一番交锋。大部分与会者都听见路德与特里尔宗教法庭庭长的争吵，绝大多数德国人认为争吵的原因在于厄克的蛮横无礼，但意大利人和西班牙人则归咎于路德的固执。②“路德坚决认为宗教会议曾多次犯错误，作出了违反上帝戒律的决定。那位宗教法庭庭长说，决非如此；路德说，确是如此，而且他能提出证据。事情就是这样收场的。③大家都明白，关于康斯坦茨宗教会议有许多的说法。

皇帝离开御座前往他的下榻处；选侯和诸侯们返回他们的旅馆。一批西班牙人发现路德转身离开法庭时突然发出轻蔑的叫喊，就尾随“这位不断狂笑的修士。”④接着，一群德国人，其中有贵族和城市的代表，走在他的周围以便保护他；当他们簇拥路德走出大厅时，全都立刻向前伸出双臂，再将双手举过头顶，这是模仿一个骑士在骑马比武中把对手摔下马来时的习惯动作，或者是一名德国雇佣兵刺出胜利的一剑时做的动作。西班牙人冲向门口追着路德叫喊:“把他扔进火里，扔进火里!”⑤街上的群众以为路德被

292

① Reichstagsakten, ii. 862（波伊廷格博士对奥格斯堡会议的记录）。这句著名的结束语：我站在这里，我别无选择，愿上帝保佑，阿门，使整个情节得到戏剧性结尾，但此话在原始记录里是没有的。它第一次出现在维滕贝格出版的一篇没有注明日期的报导中，但可能更早些，1546年出版的《路德文集》里已有这句话。路德讲的最后一句话有不同的说法——在《沃尔姆斯记事》(Reichstagsakten, ii. 557) 中是愿上帝保佑，阿门，据说这是经过路德亲自校正的；施帕拉丁在他的《编年史》(第41页) 里的说法是，只有上帝保佑我，因为我不能无困难地做任何事情。对当时情景的不同说法，说明当时极为混乱；它很像是人们情绪激动时得到的总印象，而不是路德最后一句话的确切回忆。要不是因为波伊廷格博士在事后马上写的非常明确的记录，似乎没有理由怀疑这个戏剧性结束语的真实性。

② Reichstagsakten, ii. 636.

③ 同上书，p. 862。

④ 同上书，p. 558。

⑤ Reichstagsakten, ii. 636. 阿莱安德说，只是路德自己举起手来做出手势；他并不在场；追述上述情况的西班牙人是当时情景的一个目击者。

押送监狱，企图营救。[1]路德安慰他们说，跟他一起的人是护送他回去的。因此，他们都高举双手以示坚决向神圣罗马帝国挑战，陪同路德回到他的住处。

朋友们已先期到达那里，其中有永远可以信赖的施帕拉丁和因街道拥挤而无法与会的厄尔哈芬。路德面露微笑伸出双手大声地说："我平安回来了，我平安回来了！"[2]施帕拉丁离开了一会儿，但很快又回来了。老选侯单独召见他时说："修士、路德博士，今天在皇帝和各等级代表面前讲得多么好啊，但是我觉得他的胆子太大了。"这位坚强的德国老诸侯写信给他的兄弟约翰说："从我今天所听到的来看，我决不相信路德是一个异端分子"；几天后又说，"在这次帝国议会上，不仅安娜斯和凯阿法斯，而且比拉多和希律王都阴谋反对路德。"萨克森的弗里德里克，和他的兄弟约翰、侄子约翰·弗里德里克一样，都不是路德派；但他很好地表达了大多数德国诸侯对路德以及路德出席帝国议会的感想。甚至乔治公爵也一度 293 激动而表示赞许；站在教皇一边的不伦瑞克公爵埃里克，如不从他的餐桌上取出一罐艾因贝克啤酒送给路德就无法坐下进晚餐。[3]至于老百姓，那天晚上他们聚众在沃尔姆斯街上狂呼乱叫——痛斥西班牙人和意大利人，称赞路德，说他迫使皇帝和教会显要倾听了他的发言，说他冒着生命危险说出了德意志祖国对罗马教廷的控诉。第二天早晨，该城许多街头贴出标语，上面写着群众的声音："国家的不幸在于，国王是个孩子。"这是德国觉醒的开始。人民以为，只要他们群情高涨要求众选侯推举马克西米利安的孙子，

① Luther's Works (Erlangen edition), lxiv. 370; Wrampelmeyer, Tagebuch über Dr. Martin Luther, geführt von Dr. Conrad Cordatus, p. 477; et descendi de pretorio conductus, do sprangen Gesellen herfur, die sagten, "Wie, furt yhn yhn gefangen? Das must nicht sein".

② Reichstagsakten, ii. 853.

③ Selnecker, Historia ... D. M. Lutheri (1575), p. 108

他们肯定会有一个德国人皇帝。然而他们开始发觉，他们错选了一个西班牙人。

第七节　议会会议

第二天(4月19日)，皇帝提出要对路德发布帝国的禁令。各等级的代表都不同意，坚持需要做工作以实现和解。路德并没有受到他们2月19日备忘录里提出的那种对待。备忘录断然下令要路德承认错误。皇帝曾允许阿莱安德规定前一天(4月18日)的议程，但结果不令人满意。甚至勃兰登堡选侯及其兄弟，即优柔寡断的美因茨大主教，也不希望按他们预谋的那样处理。如果说他们不知道皇帝与教皇的外交交易，但他们了解德国人民的感情。皇帝让步了，但告诉他们他将让他们了解他对事态的看法。294 他取出一张纸，宣读一份他亲自用法语——查理最熟悉的语言——起草的简短声明。那是他亲自拟就的有关他宗教立场的重要声明。[①] 阿莱安德报告说，几位诸侯听宣读时都面无人色。[②] 在后来的争论中，皇帝顽固地坚持他的声明决不能有丝毫更改。

然而，帝国议会任命一个委员会(4月22日)与路德磋商，为首的是特里尔大主教，他是德国高级教士中路德唯一完全信赖的人。他们与这位宗教改革家举行了几次会议，第一次会议在4月24日举行。这个委员会的全体委员衷心希望与路德达成谅解；但皇帝的声明发表以后，路德清楚地看到，那是不可能的了。虽精心计

① 参看第264—5页。皇帝声明的全文见于 Reichstagsakten, ii. 594; Förstemann, Neus Urkundenbuch zur Geschichte der evangelischen Kirchen-Reformation (Hamburg, 1842), i. 75; Armstrong, The Emperor Charles V., i. 70 (London, 1902)。

② Brieger, Aleander und Luther 1521, p. 154 (Gotha, 1884): Dove molti rimasero più pallidi che se fossero stati morti.

划，也无法使皇帝相信宗教大会和路德的箴言“受圣经制约的良心”是正确的。任何留待皇帝和教皇、皇帝自己、皇帝和各等级以及未来的宗教大会(大家决定召开)最后决定的建议，都不能使立场如此对立的双方勉强达成谅解。想在两种对立信念的斗争中取得谅解必然失败，这就是查理五世和路德之间毕生冲突的特征。他们的分歧不是在教义或礼仪等次要问题上，而是带根本性的，是整个宗教观的截然不同。个人良心的精神力量与宗教会议的法律权力发生了对抗。几天以后，这位修士懊悔他没有在这次帝国议会上更大胆讲话。皇帝临终前不久，还为不曾烧死这个顽固的异端分子而感到遗憾。委员会调停不成，路德请求去向特里尔大主教披露他全部内心深处的思想，但要保守秘密，而且这两人曾有过一次重要的私下会晤。阿莱安德猛烈攻击这位大主教拒不透露他们之间的会谈内容；但这位高级教士是个有良心的德国主教，并不是一个投靠腐败教廷的无耻之徒。没有一个人知道路德讲了些什么。委员会只好宣告它的努力已经失败。路德被命令离开沃尔姆斯返回维滕贝格，沿途不得布道；他的安全通行证从4月26日起限期为21天。满期后，可以把他当作危险的异端分子逮捕或处死。余下的事无非是起草和发布一项包括剥夺政治权利在内的敕令。时间一天天过去，这个敕令并没有发布。 295

突然，一个令人吃惊的消息传到沃尔姆斯：路德失踪了，没有一个人知道他在哪里。向来掌握最准确情报的阿莱安德，极其重视到处流传的谣言。正在法兰克福的科克莱乌斯，派来一个曾到过爱森纳赫的人，这个人见过路德的舅舅，路德的舅舅对他讲了路德被抓一事。有五名骑马人冲上行进着的马车，抓住路德，带着他骑马而逃。没有一个人能说清楚，抓人的是谁，他们奉什么人之命抓人。“有些人归罪于我”，阿莱安德说，“另外一些人则归罪于美因茨大主教：但愿这是真的！”有些人推测，是济金根把他带走保护

起来；另一些人则猜想是萨克森选侯或曼斯非尔德伯爵。一个广为流传的谣言说，抓路德的是萨克森选侯的私敌，一个名叫汉斯·贝海姆的人；皇帝有点信以为真。5月14日，有一封信送到沃尔姆斯，说在一个银矿坑道里发现路德被匕首刺穿的尸体。这个消息传遍德国各地，此外还传说路德被罗马教廷的密探弄死；许多人坚决相信，阿莱安德准备为这种行径辩解，借口是这位宗教改革家违反帝国安全通行证上的规定，在爱森纳赫布了道，并在法兰克福向集会群众发表演说。① 根特的阿尔贝特·度勒，在他的私人日记里写道，路德"这位通神意的人"，像我主在耶路撒冷被祭司害死那样被教皇及其教士们杀害了。"哦，上帝啊，如果路德真的死了，谁还能向我们宣讲神圣的福音呢！"② 朋友们心烦意乱地向维滕贝格写信，恳请路德告诉他们他还活着或是被监禁起来。③ 这个消息在沃尔姆斯引起极大的惊恐和愤慨。皇帝的决定甚至连那些强烈反对路德的诸侯也不大欣赏。就连阿莱安德也未使美因茨大主教许诺发布这个决定。帝国议会的那个委员会寻求和解的努力刚一失败，沃尔姆斯市政厅和其它一些公共建筑物的大门上便贴出通告说，四百名骑士宣誓一定要为路德报仇雪耻，通告上还出现有不祥的词：鞋会、鞋会、鞋会。皇帝对此事并不很重视；但德国的亲罗马诸侯则惊恐万状。皇帝不了解，而他们却知道，农民与低级贵族的联盟是近百年来可能危及德国的根源；他们记得，正是这种结

296

① Brieger, Luther und Aleander 1521 (Gotha, 1884), pp. 208 ff.; Kolkoff, Die Depeschen des Nuntius Aleander vom Wormser Reichstage 1521 (Halle, 1897), pp. 235 ff.

② Leitschuh, Albrecht Dürer's Tagebuch der Reise in die Niederlande (Leipzig, 1884), pp, 82—84.

③ Kolde, Analecta Lutherana (Gotha, 1883), pp. 31, 32: "因此，我最渊博的路德，如果你爱我，如果你爱其余——至今和我一道关怀你，关怀你极尽劳瘁、焦虑流汗、冒风险之能事宣扬的上帝福音——的人，那就请你告知我们，你健在呢，还是被捕了。"

盟才使波希米亚的大起义取得成功。帝国议会闭幕后几个月，德国的亲罗马派忧心忡忡地写信向教皇陈述低级贵族与农民结盟的危险性。[1] 沃尔姆斯的局势本来已很紧张，当路德遇害的消息传来时这座城市立刻群情激奋。整个皇廷也议论纷纷。阿莱安德来到皇帝的下榻处时，德国的大贵族紧紧围住了他，告诉他如果他老是"缠住皇帝的心"他也要被杀死。人们涌向他的住处告诉他说，他们要杀死他和教皇的那个老使节卡拉乔利。[2] 忿怒情绪虽稍减，但较明智的德国诸侯都认识到局势仍然严重，皇帝的决定对路德运动的遏制收效甚微。人们长时间不了解路德失踪的真相。会议失败以后，萨克森选侯召来他的两位议员、他的忏悔神甫兼私人秘书施帕拉丁，请他们去了解危险没有过去之前路德安全躲藏的情况。他们打算做他们乐于做的事，但他没有得到任何消息。几个星期以后，选侯和他的兄弟约翰才知道路德平安无恙地住在他们瓦特堡的城堡里。这是他的"拔摩"[3]，在那里他脱下僧衣、蓄起头发，穿上骑士装，使用容克尔·乔治之名。他的失踪并不意味着他不再是人们的一位杰出领袖，反倒是反抗罗马的民族觉醒的开始。

297

第八节 沃尔姆斯禁令

经过长时间的拖延，反对路德的帝国敕令已准备妥当。这个敕令是在萨克森选侯和路德的许多最坚定支持者离开沃尔姆斯以后，提交给帝国议会某些成员出席的正式会议的（5月25日）。[4]

298

① 参见 Brieger's Zeitschrift für Kirchengeschichte, xviii. p. 118 所载科克勒乌斯致教皇信(6月19日)。

② Brieger, Luther und Aleander 1521 (Gotha, 1884), p. 211.

③ 爱琴海中一小岛，见《圣经·启示录》第Ⅰ章9节。——译者

④ 沃尔姆斯敕令的重要条款，刊印在 Emil Reich's Select Documents illustrating Mediœval and Modern History (London, 1905), p. 209。

在起草敕令中卖过大力的阿莱安德，拿出拉丁文和德文两份文本，在一个星期天（5月26日）做完礼拜后把它们呈交查理。皇帝离开教堂前在两个文本上签了字。查理微笑着对教皇使节说："现在你满意没有？"阿莱安德表示衷心的感谢。经过这么一番勾心斗角炮制出的政府文件，竟如此一无效用。路德的死讯在德国激起的喧嚣，警告德国诸侯在执行这个敕令时要小心谨慎。

反对路德的帝国敕令威胁要彻底铲除他的所有同情者。它事实上是宣告在德国进行一场阿尔比式的战争。查理微笑着把它交给阿莱安德。阿莱安德兴高采烈地把这份文件送往罗马，这种高兴只有引用奥维德[①]的《爱的艺术》中的话才能适当地表达出来。消息传来，教皇利奥下令举行音乐会和演戏以示庆祝。然而，冷静的旁观者，即那些在德国的外国人，却看不出有什么值得庆祝和高兴的理由。亨利八世写信给美因茨大主教，向他祝贺平息一场"反对基督的叛乱"；但沃尔西派往帝国议会的代表却向主人报告说，他相信有十万德国人准备誓死保卫路德。[②]在维拉尔之战中平定西班牙人叛乱的维拉斯科，写信给皇帝说这个胜利是上帝对他处理异端僧侣的嘉奖，但皇帝的秘书阿尔方索·德·瓦尔德斯在一封给西班牙记者的信里写道：

299

"如有些人想像的那样，你觉得这场悲剧已经结束；但我认为那不是结束，而是开始。因为我发现，德国人反对罗马教廷的决心大大增强了，他们对皇帝的几个敕令似乎都不大重视；从它们发布之日起，路德的著作依然在各个街头和市场上畅销无阻。你由此很容易推测一旦皇帝离开将发生什么事情。如能除掉这个祸害就会大大有益于基督教会，教皇就不

---

① 奥维德（公元前43年——公元17年），罗马诗人。——译者

② Letters and papers, Foreign and Domestic, of the Reign of Henry VIII., III. i. p. cccxxxviii. 1521年元月21日滕斯托尔给沃尔西信。

会拒绝召开一次宗教大会，他就会为了公众的利益而放弃自己的私利。然而，如他坚持要谴责和烧死路德，我认为整个基督教会会很快毁灭，除非上帝帮助我们。”

瓦尔德斯像加特纳拉和查理的其他议员一样，是埃拉斯穆斯的追随者。他把全部责任归咎于教皇。然而，这一次沃尔姆斯帝国议会应使埃拉斯穆斯派人清醒了！他们寄予如此厚望的人文主义的年轻君主和人文主义的教皇，却为路德被判处火刑而互相祝贺！

阿尔方索·德·瓦尔德斯的预见是完全正确的。路德的著作越来越受欢迎，帝国敕令无法阻止它在德国国内外销售。阿莱安德很快懂得这一点。他回到尼德兰，忙于焚烧禁书；但他承认他们无力防止路德思想的传播，他宣称如果皇帝逮捕和烧死半数路德分子并没收他们的全部财产，也许可以奏效。[①] 这个敕令在德国以外和在哈布斯堡家族的世袭领地里张贴公布或者反复宣读。亨利八世下令在英国焚毁路德的著作；[②] 1525年苏格兰等级议会禁止路德著作运入国内，违者严惩不贷。[③] 但是，这类禁令是很容易逃避的，禁书藏在一捆捆货物里运往西班牙、意大利、法兰西、佛兰德斯和其它地方。在德国不需要遮遮掩掩；帝国敕令不仅不被人们理睬，而且还受到嘲弄。斯特拉斯堡的大出版商格鲁尼格尔之所以向他的顾客道歉，并不是因为发行了路德的著作，而是因为出版了一本反对路德的书；科克莱乌斯说，印刷商欢喜接受任何反对教皇制度的手稿，免费印刷，欣然为发行尽力，而任何一个现存制度的辩护士要想印刷出版书籍极为困难，有时就是不惜代价也找不到一个承印人。

300

① Brieger, Aleander und Luther 1521 (Gotha, 1884), p. 263 cf. pp. 249 ff.

② Letters and Papers, Foreign and Domestic, of the Reign of Henry VIII., iii. 449, 485.

③ Act. Parl. Scot. ii. 295.

第九节 大众文学

几乎可以说，宗教改革运动创造了德国的书籍出版业。德国最初印刷的书籍或者毋宁说是小册子，数量少，而且都不大重要——仅是些个人信仰、民间医疗、草药、历书、旅游等小册子或政府的公告。1518年以前，各类小册子每年几乎不超过五十册。但是，在1518—1523年期间大幅度增长，其中五分之四是因对罗马教廷的民族反抗激起的论战性作品。这种增长首先应归功于路德一人；[①]但是从1521年起，他的学生、同事和对手一般全都使用德语，这位宗教改革家发现了德语在文学上的效力。[②]这些作者在整个德国，无论在高地或低地的人民群众中，传播着一种新的思想。[③]

301

① 冯·兰克在他的《宗教改革时代的德国史》(1882年，莱比锡，第2版)第2章第56页和魏玛档案保管员博克哈特博士在1862年的《神学史期刊》(哥达)第456页上，都根据潘策尔在《旧时代德国文学年鉴》(1788—1802年)采用的确凿但不完整的资料推断出：从1480—1500年，在德国国内用德文印刷的书籍，每年不超过50册；1500—1512年，大约仍是这个平均数；在1513年，德国印刷所用德文印制的书籍和小册子为35册；1514年是47册；1515年，46册；1516年，55册；1517年，37册；接着，开始出现用布道词、短论和争论文等形式印刷的路德对德国人民的呼吁，德国的出版物1518年增至71册，其中出自路德手笔的不下20册；1519年，总册数达111，其中50册是路德的；1520年，总册数达208，其中133册是路德的；1521年(当时路德在瓦特堡)，路德出版20册小册子单行本，1522年，130册；1523年，总册数达498，其中180册是路德的；进一步的资料参看 Weller 的 Repertorium Typographicum (Nördlingen, 1864—1874)。根据路德给纽伦堡市政会(恩德尔斯，第244卷)的信，可以推测出他的每种初版书籍一般七、八个星期售完。

② 路德的《致德意志民族基督教贵族公开信》教会乌尔利希·冯·胡滕懂得德语的力量；Strauss, Ulrich von Hutten, His Life and Times (London, 1874), p. 241。

③ 一批重要的争论文曾以 Flugschriften aus der Reformationszeit 的书名重印，收在哈雷的尼迈尔出版的很有价值的丛书 Neudrucke deutscher Litteraturwerke里；也可参看 Kuczynski, Thesaurus libellorum historiam Reformatorum illustrantium (Leipzig, 1870); O. Schade, Satiren und Pasquillen aus der Reformationszeit, 3 vols. (Hanover, 1856—1858)。

在论战的早期，反罗马派的作品很少有联合行动的迹象；要使它们有表面上的团结，就需要有文学上的对立面。每位作家都是按照自己的观点观察普遍性的问题。几乎所有的人都奉路德为英雄，但对他也不无溢美之词。他是德国的先知，再世的以利亚(Elias)，“手持永恒的福音书遨游中天的”天启天使，民族的战士，他奉召到沃尔姆斯，本应保持沉默，但皇帝、众诸侯和教皇使节还是听了他的发言。有一些作家仍然尊崇埃拉斯穆斯为他们的领袖，宣称他们都在这位“基督的骑士”的旗帜下战斗；另外一些作家认为埃拉斯穆斯和路德是他们的同志，有一本普通的小册子把埃拉斯穆斯比做磨坊的磨面工，把路德比做将面粉烘烤成面包供群众食用的面包师。当时最引人注目的或许是涌现出无数不署名的小 302 册子，声称是没文化的人写给没文化人的。它们大多采用对话的形式，对话地点往往是乡村的啤酒店，市民、农民、纺织工、裁缝和鞋匠在那里进行辩论，击败教士、僧侣甚至主教。这种新大众文学的一个突出特征是颂扬德国农民。农民常常被描写成一个正直、心地善良、深思熟虑和聪明睿智的人，谙熟圣经故事甚至教会历史，通晓基督教教义胜过“三个甚至更多的教士”。他可以与法国革命前文学作品中典型化了的农民媲美，尽管有些粗俗，对高超的情操一窍不通；然而他酷似英国洛拉德派时期的杰克·厄普兰德或皮尔斯·普洛曼。杰克·厄普兰德和汉斯·马托克 (Karsthans)两人都憎恨教士、厌恶僧侣和托钵僧，但作品中的这位德国人却比那位英国人凶猛得多。洛拉德笔下的早期英国的肥胖行乞僧，他那隆起的垂肉“像一个大鹅蛋”在下巴下面左右晃动，与他对照的是一个面色苍白、贫疾交加的农民，带着妻子，光着脚走过冰冻的路面去劳动；这些德国小册子的作者想出一串各式各样的诨名——干酪猎狗、腊肠样的乡巴佬、讨饭袋、酸奶罐、魔鬼喂养的胖猪，等等，等等。有趣的是，大部分这种粗劣的争论性文学涌现于1518年

到1523年之间，产生于从1503年起几乎经常发生社会革命的那些德国南方地区。它表明自汉斯·伯姆(Hans Böhm)领导的运动以来一直时起时落的古老的共产主义精神和宗教热情从未休止，303 同时又是即将发生农民战争的预兆。只差重新点燃农民对教士满腔仇恨之火。当德国的爱国者大声疾呼反抗罗马教廷横征暴敛的时候，农民就想到他自己所在教区教士要求的大小什一税、结婚捐、受洗费和丧葬税。当宗教改革家和受欢迎的传道士痛斥教会的丑行和腐败时，农民就把它们与他们熟知的喝得烂醉如泥、生活放荡不羁的教士相联系。要知道卡尔施特汉斯(Karsthans)这个人物是1520年由路德的最顽固敌人托马斯·穆尔纳①而不是由路德的同情者塑造的，当时他还从事于揭露教士无道的写作。这个对教士和僧侣的致命攻击，除了由于同情路德外，还另有缘故。②这部分是由于胡司派的暗中不懈宣传，部分无疑是由于广为流传的新思想的激励，从而唤起对过去的回忆。

这些粗俗的大众文学，有一些与路德的运动有更为直接的联系。1521年出现一本流传很广的名叫《新老上帝》的小册子，就是一个例子。像许多这类小册子一样，在它的带插图的扉页上用图画概要地介绍出它的内容。书里出现新上帝的代表人物，即教皇、一些教会要人，在他们下面有卡杰坦、西尔韦斯特·普里拉斯、厄克和法贝尔；在他们的对面是老上帝，如三位一体、四福音书，佩剑的圣保罗，在保罗的后面是路德。该书攻击教会的礼仪、苦心设计的仪式和晦涩难懂的教义，说它们靠残酷迫害强加给教会和把基304 督教徒变成犹太教徒，与他们相反的是老上帝的始终如一的道，是

① 1523年，在英国的穆尔纳希望得到亨利八世的接见，他在亨利的庇护下写了反对路德的文章。“英王出于怜悯心要他回德国，因为他是反对路德教派的主要支柱之一，并命令沃尔西给他一百镑。”见托马斯·莫尔爵士致沃尔西的信: Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII., III. ii. 3270。

② 对照社会状况那一章，见原书第96页以下诸页。

它那简明的救世故事和易懂的信、望和爱的教义。属于这一类的还有金次堡的约翰·埃贝林的作品,他是一位多产的论战文作家,他的小册子对"普通"人如此有吸引力,而他的对手则指责他把各地的人都教唆坏了。他起初写了一本致年轻皇帝的小册子,在1521年沃尔姆斯帝国议会前不久或者会议之初又出版一本大胆呼吁的书,书中将路德和乌尔利希·冯·胡滕称之为上帝派给他们这代人的信使。这是十五册丛书的第一册,同年十一月初以前该丛书全部出齐。① 它们的总名为《同盟者》(Bundsgenossen)。埃贝林的这些小册子和其它一些著作的内容可以从它的书名推知——《复活节前四十天的斋戒和对基督教徒的诸如此类的可悲压迫》、《奉劝全体基督教徒怜悯修女》、《教士没有妻子是多么危险》(卷首插画画的是主教为一教士主持婚礼,背景是两个僧侣结婚,还有两位乐师坐在高层座位上)、《国家为何穷困》、《反对冒牌教士、赤脚僧侣和方济各会修士》,等等,等等。他像路德一样,有力地揭露为了罗马教廷的利益而有计划地掠夺德国,每年从德国运出三十万古尔敦,还有一百多万古尔敦给了托钵僧。他猛烈攻击过着行乞生活的僧侣,因为他们太懒散不愿像正直的人那样劳动,他用种种浑名称呼他们——修道猪、魔鬼的雇佣兵等;有两万四千这样的僧侣寄生在德国,有四万寄生于欧洲其他各地。他讲了一位教区教士的故事,这位教士觉得他应该真正开始去读圣经,因为他的教区居民,从母亲到孩子,从家长到全家人,都在读圣经;他 305 们引用圣经对他出难题,他常常绞尽脑汁也无法回答;他问一位朋友应该从哪里读起,朋友告诉他在《提摩太书》和《提多书》里有许多关于教士及其职责的教导,可以从那里开始;他照说的读了,但

① 埃贝林的最重要的作品由恩德尔斯编辑并刊登在尼迈尔编的 Flugschriften aus der Reformationszeit 里,成为该丛书的 11、15 和 18 册(哈雷,1896 年,1900 年,1902 年)。

惊奇地发现众主教和教士都应是“同一个妻子的丈夫”，等等。埃贝林曾是一位方济各会修士，忠实于他的修会的革命传统。他宣传福音改革也宣传社会改革。方济各会造就了一大批宗教改革者：如斯蒂芬·坎彭等人。坎彭接受了与埃贝林类似的观点，除开导心灵外不作其它说教；再有约翰·布里斯曼，他是一位经院神学的高才生，但像路德那样发现经院神学没有满足他心灵的追求；或者如同弗里德里克·梅库姆（迈科尼乌斯）那样，其整个思想发展与路德的非常相似。诸如埃贝林所写的小册子和坎彭所宣扬的教化，无疑对1521年德国还不多见的群众反教士起义有一定的影响，沃尔姆斯帝国议会闭幕以后持续了四、五、六和七四个月之久的爱尔福特骚动，就是一个例子。

第十节　路德教义的传播

可以说，正是发布反对路德的帝国敕令（1521年）那一年，一个接受路德所证实的教义原则的运动，几乎在所有修会修士中间静悄悄地开展起来。路德所在的修会，即奥古斯丁隐修会，深受他的影响。以会长为首的全体修士，一致宣布在德国和低地国家支持宗教改革。正是这个修会如此坚决地支持这位宗教改革家，让各类修士参与宣讲和传授新教义。马丁·布克尔曾是多明我会修士，奥托·布劳恩费尔斯是卡尔特会修士，安布罗斯·布劳尔是本尼狄克会修士。奥科拉姆帕迪乌斯（约翰·胡斯根(?)·豪斯兴）的经历比较特殊。他曾经是一位杰出的人文主义者，受过严格的宗教熏陶，并加入过圣布里奇特修会；但没过多久，他就在那里加入了宗教改革者的行列，并躲藏在弗兰茨·冯·济金根的埃贝恩贝格城堡里。[①]约翰·厄克在因戈尔施塔特最信任和最能干的学

306

① 伯金以为奥科拉姆帕迪乌斯是通常认为是胡滕所作的著名小册子《新卡尔斯

生乌尔班·赖吉乌斯曾是加尔默罗会修士，后来也离开他的修道院去宣讲路德的学说。约翰·布根哈根原系普雷芒斯特会修士，是一位博学的神学家。路德反对赎罪券的斗争使他大为不满。他弄到一本《教会被囚于巴比伦》，悉心钻研准备反驳。不料读了以后思想转变很大，他甚至认为"全世界可能错了，而路德是正确的"；他把修道院长和大多数修士争取过来，从此成为波美拉尼亚的宗教改革者。

整个德国的非修道院教士声称支持新的福音教义。东普鲁士萨姆朗德的主教，大胆宣称站在路德一边，并在他的教区里认真宣讲路德的教义；其他一些主教也对新的福音信仰表示赞同。许多有影响的教区教士照此行事，他们的教徒也效法他们。有时，上级教士禁止使用教堂，群众就跟随他们的教士去野外聆听他的布道。有时（以赫尔曼·塔斯特为例），教士就在教堂院子里的椴树下布道，而他的教区居民则拿起武器来保护他。要是教士不讲路德的 307 教义，平信徒们便站出来继续讲。如果他们不会讲，便唱赞美诗。1524年5月6日晨，在马格德堡，有人看见离市场奥托皇帝塑像不远处有一个穷苦织工，当群众向他围拢时，便唱起路德的两首赞美诗"我出于极度困境向你呼唤"（Aus tiefer Not schrei Ich zu dir）和"上帝对我们来说是仁慈的"（Es woll' uns Gott gnädig sein）。马格德堡市长作完早弥撒回来听见他在唱，当即下令把他抓起来，但是群众营救了他。这就是马格德堡宗教改革运动的开始。[①]如果男子不敢去援救，妇女们便替代他们。有一位研究圣经和路德著作的名叫阿尔古拉·格林巴赫的大学生，向因戈尔施塔特大学挑战，当着崇高的厄克博士本人的面，要求公开辩论路德立

特汉斯》（1521年夏）的作者。济金根是对话人之一；该书作者熟悉圣经和胡滕很少涉猎的神学；而草拟的宗教制度思想似乎取自帕杜阿的马西利乌斯。

① Hülsse, Die Einführung der Reformation in der Stadt Magdeburg (Magdeburg, 1883), p. 46.

场的实质。

艺术家们全力帮助传播新思想，一幅幅的漫画使宗教改革家的教义和奋斗目标为普通老百姓所理解。这些漫画有时印在论战文学作品的扉页上，有时像连珠炮似的一张张印发。有一张漫画，画着基督站在象征他的教会的一座房子的"门口"。基督请群众进入门里；而教皇、红衣主教和僧侣们却偷偷地爬墙而入。① 在另一幅取名«真理的胜利»的画上，一位普通的德国市民唱着欢迎曲向走来的游行队伍致敬。摩西、基督教诸鼻祖、众先知和众使徒，肩扛着圣经的约柜。胡滕骑着战马而来，他的马尾上拖着一串用铁链拴起来的教士——一个失落了主教帽子的大主教，头戴三重冠手拿断权杖走起路来跌跌撞撞的教皇；在他们后面是一群红衣主教，接着是画有猫、猪、牛等脑袋的一些僧侣。然后，是凯旋归来的一辆四匹马驾的马车，四匹马象征四福音书，四匹马上各坐一位天使。卡尔施塔特直立在车前；路德在一旁阔步前进。坐在车子里的耶稣说，"我就是方向、真理和生命"。一群圣洁的殉教者跟在车后面唱着赞歌。德国市民们把他们的衣服铺在大路上，青年男女们在路上撒满鲜花。②也许«基督受难和反基督者»(Passional Christi et Antichristi)③ 是这类作品中最著名的。路德规划这本书的全书，卢克·克拉纳赫设计画面，梅兰希通配上圣经经句和教会法摘录。这是一套描绘我主和教皇生活对照的板画集，该书一打开

① 这幅木刻画首次用于说明汉斯·萨克斯的诗，"Der gut Hirt und der böss Hint, Johannis am Zehenden Capital"；并重新刊印在汉斯·萨克斯的名叫 Hans Sachs im Gewande seiner Zeit (Gotha, 1821) 的再版诗集里。这些诗有的是宗教性的，有的是非宗教性的，起初与那幅木刻画一同印在一张大纸上，以便挂在室内墙壁上。

② 在 G. Hirth 的 Kulturgeschichtliches Bilderbuch aus drei Jahrhunderten, i. ii. (Munich, 1896) 里，可以找到这些宗教改革时期的漫画，在 von Bezold 的 Geschichte der deutschen Reformation (Berlin, 1890) 插图里也可以找到一、两幅。

③ W. 舍雷尔复制了«基督受难和反基督者»这幅画(柏林，1885 年)。

便可随处同时看到两幅对立的画面。这些对立的画面有：——耶稣为门徒洗脚，教皇伸出他的脚让人吻；耶稣医治伤病人，教皇主持马上比武；耶稣受难于十字架，教皇骑在人们的肩膀上；耶稣把钱币兑换商赶出教堂，教皇及其仆从把教堂变成赎罪券交易所和堆放保险箱、钱柜的地方。这是一本“供俗人看的好书”，路德说。

由于路德的缘故在一些帝国城市里出现的激情是那个时代的特征之一。表现手段是现成的。一些市民歌曲久已在揭露教会的弊端，说明市民普遍仇视僧侣。沃尔夫冈·卡皮托和弗里德里克·梅库姆(迈科尼乌斯)，两人都是市民的儿子，他们告诉我们说，他们俩的父亲在他们年轻时就教导他们，赎罪券不是别的，只是狡诈的教士把手伸进俗人口袋里的一种骗钱勾当。像温费林和皮尔克海默那样善于观察群众情绪动向的人，已不无惊恐地感到胡司派在城市里的宣传已日益扩大，而造成这种事实的原因之一是渴望和坚持改革教会。在城市里，对胡司派主张不断增长的同情是十分明显的。某些宗教改革领导人，例如卡皮托，告诉他们的同代人说，他们童年时代就常去听胡司派的讲道；市民们的藏书室里藏有胡司派小册子并非偶然。许多市民已经在读这些书，进行思索，并私下向其密友谈论当时教会中的生活腐化和道德沦丧，热烈欢迎真正致力于改革的最初尝试。

309

与其它许多译本同样拙劣的拉丁文本圣经在德国数量之多，说明德国的市民已是阅读圣经的市民，也使我们对辩论文学作家们为什么认为俗人同僧侣一样熟悉圣经不感到惊奇，同时也证实了当时的一种看法，即认为妇女和手艺人比大学里的知识分子更通晓圣经。

这一切使我们懂得，为什么市民们会欢迎路德对圣经的简单明了解释，为什么他的著作能如此畅销于全德国，为什么他们会说

路德讲的正是大家所想的，并大胆说出大家私下议论的话。上述情况说明，为什么1518年斯特拉斯堡的市民们把路德的九十五条论纲贴在该城每座教堂和每个教士住宅的大门上；为什么康斯坦茨的市民们愤怒驱逐来该城张贴沃尔姆斯敕令的帝国信使，为什310么巴塞尔人民当他们的牧师在基督圣体节游行时用一册圣经代替圣饼而向他欢呼；为什么斯特拉斯堡的高级教士无法驱逐凯泽尔斯贝格有名望的盖勒的侄子和继承人，尽管他被谴责为路德的追随者；为什么他的朋友马特夫·泽尔，当他不准在盖勒曾高声讲话的讲坛上布道时，能够找来木匠为他在大教堂的一角另建讲坛，他从那里向一群涌来的听众讲道。当教士说服许多城市(戈斯拉尔，但泽，沃尔姆斯等)当局关闭教堂以阻止宣讲福音，市民们就在露天听讲道；但一般说来，城市当局起初都还站在群众一边欢迎有影响的传道士宣讲福音。马特夫·泽尔和在他之后的马丁·布克尔，都成了斯特拉斯堡的宗教改革者；克滕巴赫和埃贝林成为乌尔姆的宗教改革者；奥科拉姆帕迪乌斯和乌尔班努斯·赖吉乌斯成为奥格斯堡的宗教改革者；安德烈·奥西安德成为纽伦堡的宗教改革者；约翰·布伦茨成为士瓦本哈尔地区的宗教改革者；特奥巴尔德·佩利卡努斯(佩利卡努斯即菲利格海姆)成为诺德林根的宗教改革者；约翰·拉克曼成为海尔布琅的宗教改革者；约翰·万纳是康斯坦茨的宗教改革者，等等。一些职工歌手协会欢迎宗教改革。最杰出的市民诗人纽伦堡的汉斯·萨克斯，是路德著作孜孜不倦的收集者和读者。1523年，他出版了他的名诗《维滕贝格的夜莺》(Die Wittembergisch Nachtigall, Die man jetz höret überall)。夜莺就是路德，它的歌声宣告惨淡朦胧的月光和它那阴森的天色正在消失，而灿烂的阳光正在升起。诗的作者称赞路德讲解圣经极为简单明了，并以此与罗马教会教义的艰涩费解相对照。他说，即使一个农夫也懂得和知道路德教义通俗易懂和真实可信。稍

晚，他在一首短诗里将福音和罗马教会的说教相对照。初版时附 311
有木刻插图，画着两个传道士分别向各自的听众讲道。一个传道士说，“这是主讲的”，而另一个则说，“这是教皇说的。”

第十一节　卡尔施塔特的安德烈·博登施泰因

每一个争取改革的伟大运动的内部，如埃拉斯穆斯所说，会孕育出革命、“骚动”的种子，路德运动也不会例外于这个普遍规律。每一个想成功地实现其变革理想的宗教改革者，必然会起来与一些人斗争，而且会像他要克服积弊那样强烈地反对引起“骚动”的形势。我们已经看到，这些革命的幼芽如何在德国大量滋生，革命者如何与宗教改革者，又如何与他力图实现的目标自然地结合起来。

当路德躲藏在瓦特堡时，维滕贝格发生了革命。起初，路德不在似乎没有什么影响。学生人数在路德回来之前就已增加到一千多了，维滕贝格使那些熟悉德国其他大学城的目击者大为惊讶。这些学生没有武装，他们大多手捧圣经，像“都是基督的弟兄”那样彼此打招呼。一伙领导人尽管在万圣教堂教长已开始排挤卡尔施塔特的安德烈·博登施泰因的问题上意见不一，但在他们中间却未出现分裂。妥协并不意味着一潭死水；维滕贝格知识界的生活是火热的。维滕贝格大学自从创建时起，就以它的学生和教授们都参加每周的公开辩论而著称。在它成立的最初几年，讨论的题目是根据经院神学和流行哲学提出的；但从 1518 年起，轰动德国的种种新问题成了讨论的主题，这就给维滕贝格大学的生活注入了活力和热情。尤斯图斯·约纳斯从爱尔福特来到了维滕贝格以 312
后，他在给一位朋友的信里热情地提到“在小城维滕贝格有使人难

以置信的精神财富。”不是别的教授，正是卡尔施塔特的安德烈•博登施泰因对这些公开辩论有浓厚的兴趣。他曾是一位很有成就的教师，受到路德的有力影响；后来接受了新教义的主要思想。他既没有路德那种充满血气的仁慈，又没有他那令人喜爱的机智老练，也没有他那种认识形势如何发展的实际洞察力。他完全缺乏路德那种保守思想的坚实基础，正是这种保守思想使路德本能地懂得，新思想和新事物只有牢固地扎根于旧思想、旧事物才能兴旺发达。对卡尔施塔特来说，虽然他的思想仓促形成，但是鲜明的，他的目的是善良的，这就足以使他渴望看到它们能立刻付诸实施。与其说他有宗教改革者的性格，不如说他具有革命者的性格。

他深深地感觉到，他确信在路德所宣扬的新福音教义与中世纪的宗教生活、宗教崇拜的理论和实践之间存在着根本的矛盾。这使他严厉地攻击修道誓愿、独身、与众不同的僧衣、弥撒中的赎罪献祭思想以及在教堂里陈列和使用偶像和画像。他把所有这些实际关心的问题提到维滕贝格大学的每周公开辩论会来；他发表有关这些问题的论文；他还分别用德语和拉丁语出版了两本广为流传的书(四版很快销售一空)——一本是评论修道誓愿的，另一本是评论弥撒的。所有这些出版物中的主要思想，与其说是明确提出不如说是暗含着，只有清除掉中世纪宗教生活中的礼仪和习俗要求做的一切，新的福音自由才能实现。他极其强烈地谴责独身制；他详细阐述了神圣的婚姻制度，它在道德和精神方面的必然性，并认为强迫教士结婚比中世纪教会强迫独身要好。慈维林是一位年轻的奥古斯丁会隐修士，路德曾称赞他的讲道才华，他比卡尔施塔特走得更远，愤怒地谴责弥撒是一种偶像崇拜。

313

实现这些主张的运动首先在教士中开始。维滕贝格附近有两位教区教士结了婚；一些僧侣离开他们的修道院并穿上俗人的服装；梅兰希通和他的几名学生，于1521年米迦勒节(9月29日)在

教区教堂里半公开地领受了两种圣餐，他似乎成为其他僧侣效仿的榜样。

慈维林愤怒谴责弥撒是偶像崇拜震动了该城的老百姓。1521年圣诞节前夕（12月24—25日），一群骚动的人冲进了教区教堂和万圣教堂。他们破坏教区教堂里的灯，恫吓教士，为了嘲弄赞美礼拜而高唱民歌，其中一首开头是："有一位丢掉一只靴子的少女"——愤怒的僧侣就是这样向萨克森选侯抱怨说的。[1]

第二天是圣诞节，副主教卡尔施塔特主持万圣教堂的仪式。他脱掉僧衣，穿上俗人的普通衣裳。他先讲道，然后按照"福音的方式"散发圣餐。他诵读了通常的祈祷词，但删掉以往教导的全部赎罪献祭内容；他没有抬高圣饼的作用；他把"面包"放到每个领受圣餐者的手里，也把"酒杯"递到他们的手里。后来，每逢星期天和节日，都按同样方法举行圣餐礼，我们还听说"几乎全城、全社会都按照两种形式或任一形式领受圣餐。"

1521年的岁尾数天，维滕贝格的群众十分激动，在历史上被称为"茨维考先知"的三个人来到该城(12月27日)。茨维考位于维滕贝格以南大约64英里处，是萨克森的纺织品贸易中心，住有众多的手工业者。我们已经知道，从1476年起在德国的手工业者和农民中间接连出现一种带有宗教色彩的共产主义运动。一位茨维考裁缝尼古拉斯·施托里声称，天使加布里埃尔向他显过灵，向他启示说："你将和我一起同登我的天使宝座。"于是，他开始传道。曾被茨维考市长任命为该城主教堂圣马丽教堂传道士的托马斯·闵采尔，盛赞他的讲话，说施托里对圣经的解释胜过任何教士。有些学者考证，茨维考的这个运动起源于胡司派学说。这个运动起来以后，闵采尔与这狂热的胡司派结成同盟，并带着他的几位密友 314

---

① 参看 Barge, Andreas Bodenstein von Karlstadt, i. 357; 这段引文刊印在 ii. 558—559页。

一起访问波希米亚；但是，我们掌握的有限资料，难以证实有关茨维考暴动起因的定论。过了一些时候，施托黑与其他一些人被迫离开该城。他们之中有三位到了维滕贝格，一位是见过天使显灵的施托黑本人，另一位是个裁缝，还有一位是一度是梅兰希通学生的马尔库斯·托马·施图布纳，因而能把他的同伴介绍给维滕贝格改革界人士。他们的到来与多次讲话，使维滕贝格城与维滕贝格大学的激动情绪益增。梅兰希通欢迎他的老学生，并被施图布纳及其同伴身上的那种精神力量所感动。然而，他对他们的一些主张，特别是他们反对婴儿受洗感到不悦，于是他渐渐与他们一伙分手。

卡尔施塔特利用维滕贝格的强烈敌对情绪迫使该城市民和两位市长接受他的宗教改革计划；1522年元月24日，维滕贝格城当315 局发布了他们的著名法令。

这个文件是许多城市和地方当局中企图通过立法形式表达新的福音思想的第一次尝试，值得认真研究。①它几乎全面涉及社会生活和群众礼拜的改革。它责成建立由两位市长、两位市民和一位公证人负责监督的公共金库。宗教机构的收入、手工业行会的收入以及所规定的其它钱财收入，必须存入该金库。教士的固定薪金、济贫和资助僧侣的费用，都从中支付。无论是一般的乞丐、僧侣或者是穷学生的行乞，一律严令禁止。如果公共金库不敷救济无依无靠者和孤幼儿童之用，市民应提供所需费用。城市不得开设妓院。教堂是传道的地方；该城的教堂已足够公众使用；因而禁止建造小礼拜堂。弥撒仪式要简化，使之能表达圣礼的福音意

① 这个法令刊登在 Richter's Die evangelischen Kirchenordnungen des sechszehnten Jahrhunderts (Weimar, 1846), ii. 484; 在 Sehling's Die evangelischen Kirchenordnungen des 16ten Jahrhunderts (Leipzig), 1920. I. i.697 里，有更确切的文本。

义，面包和酒应递到领受圣餐者的手中。所有这些做法在维滕贝格城都是合法的；宗教改革应强制推行。卡尔施塔特没有满足于这些法规，他还发动一场反对教堂里有偶像和圣像的十字军运动(法规允许每个教堂有三个圣坛，每个圣坛有一张圣像)。每一件使人想起旧宗教习惯的事情都被废除，斋期也可以进肉食。

这种激情滋生了狂热。宣称一切真正的基督徒都受过圣灵的教导，所以既不需要民政统治者，也不需要世俗的知识的论调高涨起来。①许多人相信，卡尔施塔特也有这类幻想，据说他自愿“简化”自己，他穿上农民服装，像一个劳动者那样在他岳父的(他已经结婚)田地里劳动。很可能他发现自己难以控制他那过激行动引起的风暴，他还看到他提倡的许多事情自己并不赞同。 316

第十二节　路德返回维滕贝格

梅兰希通意识到他在“骚动”面前无能为力，便宣称除路德外没有人能平息激动情绪，并竭力敦促他回来。革命运动正逐渐向维滕贝格以外的地方发展，蔓延到如格里马和阿尔滕贝格等萨克森选侯辖区其它城市。旧信仰的热情捍卫者萨克森公爵乔治，从一开始就注视着事件的进展。早在1521年11月21日，选侯写信给他的兄弟萨克森公爵约翰，要他注意维滕贝格已一反教会惯例，竟在圣餐礼中开始分发两种圣餐；他又写信(12月26日)告诉他说，教士念弥撒时受到威胁；元月，他把萨克森选侯辖区的“骚乱举动”告知帝国枢密院(Reichsregiment)，导致向弗里德里克选侯以及迈森、梅泽堡和瑙姆堡的主教们发出帝国敕令，要求他们采取措施制止骚乱。萨克森选侯深感不安。由于乔治公爵在一封信里(1522年2月2日)提到卡尔施塔特和慈维林是所有骚乱事件的

① 他甚至要取消学校，大家都变成没有文化的劳动者。——译者

煽动者，选侯的忧虑益增。他委托他的一位顾问艾因西德尔的许戈尔德去设法恢复秩序，但收效甚微。可能正是在这种情况下，他才给一位叫奥斯瓦尔德的爱森纳赫市民发出一个“手谕”，希望其中的内容能传到在瓦特堡的路德那里。这道“手谕”可能就是路德突然离开他于沃尔姆斯露面后在他的诸侯的命令和保护下一直藏身于那个庇护所的原因。①

如果这个“手谕”的确最终使他做出决定，那么，它是许多事情中唯一促使路德结束隐居生活的一件事。② 他很少考虑茨维考先知们③ 的影响，而是估量他们的真正价值，但是梅兰希通的软弱、卡尔施塔特的有害又危险的鲁莽、骚乱向维滕贝格以外的蔓延、乔治公爵利用暴乱破坏整个宗教改革运动的决心以及帝国枢密院下令进行的干预，使他感到他必须再次投身于群众之中的决定性时刻已经到来。

他开始孤寂的旅程，穿越大多是敌方的土地，经过爱尔福特、耶拿、博尔纳和莱比锡。他化妆成“容克·乔治”，下巴蓄着胡须，佩着宝剑。在爱尔福特一家旅店里，他曾与一位教士进行愉快幽默的交谈；一个叫克斯勒的瑞士学生说，他在耶拿的“熊”旅店客厅里遇见一个陌生人的情形，他手扶着剑柄，在诵读袖珍本希伯来文《诗篇》。3 月 7 日，星期五，他到达维滕贝格；当天下午和第二天，他都用来和他的朋友阿姆斯多尔夫、梅兰希通和耶罗梅·舒尔夫

① 这个“手谕”见于 Enders, Dr. Martin Luthers Briefwechsel, iii. 292—295。它对路德返回维滕贝格的影响，已由 von Bezold (Zeitschrift für Kirchengeschichte, xx. 186 ff.), Kaweran (Luther's Rückkehr, etc., Halle, 1902) 和 Barge (Andreas Bodenstein von Karlstadt, Leipzig, 1905, p. 432 ff.) 详细阐述过。

② 另一种说法是维滕贝格市政会邀请路德回去的。3 月 5 日，路德在返回维滕贝格途经博尔纳时，曾给萨克森选侯写信，谢绝了他不要回去的劝告。这种说法，显然比较可靠。——译者

③ 见他致施帕拉丁信，载 Enders, Dr. Martin Luther Briefwechsel, ii. 271, 286.

讨论形势。①

星期天，他出现在讲道坛上，并接连八天向群众讲道，祸乱平息了。卡尔施塔特在运动中推行的许多做法，他也表示同意。他终于相信教士结婚是对的；他强烈反对秘密弥撒；他十分怀疑修道誓愿的主旨；但他反对暴力，反对着重于表面琐碎小事和用强制的办法推进宗教改革运动： 318

> “上帝之道创造天、地和万物，同一个上帝之道今后还要继续创造，但不是我辈可怜的罪人。总而言之，我要讲上帝之道，我要谈上帝之道，我要写有关上帝之道的问题，但我不会强制或强迫任何人；因为信仰应该是自由的、非强制的，不能强迫人家接受。至于婚姻，至于废除偶像，至于当僧尼或是还俗，至于星期五吃肉或者不吃肉以及其它种种类似的事情——全都是可以讨论的问题，不能由人来禁止。如果我使用强制的办法，我能得到什么呢？至多只是在举止、外表、愁脸、虚假和伪善方面起些变化而已。可是，内心的真诚、信和基督徒的爱会有什么变化呢？无就是无，我不可能无中生有。我们需要的是真心，为赢得人心我们必须宣讲福音。那么，福音今天注入此人心中，明天注入另一人心中，长此以往人人都将丢弃弥撒。”

他没有作私人调查；他没有责备任何人；最后，他控制了当时的局势。

他将维滕贝格争取回来以后，便去周游萨克森选侯区里那些追随维滕贝格发生骚动的地方。他去过茨维考、阿尔滕贝格和格里马——向成千上万的人讲道，使他们保持镇静，并把他们引回到保守的宗教改革运动中来。

---

① Johann Kessler, Sabbata (edited by Egli and Schoch, St. Gall, 1902).

319

第四章 从沃尔姆斯帝国议会到农民战争的结束

第一节 路德学说的继续传播

沃尔姆斯帝国议会发布的惩处路德的帝国敕令，是最严厉的一道敕令了，[①] 然而，像皇帝和帝国议会其它许多敕令一样，完全不起作用。它只能靠表示极不愿执行它的三个等级中的个别人去强制推行。它在奥地利大公费迪南德、勃兰登堡选侯、萨克森公爵乔治和巴伐利亚诸公爵的辖区里公布了，但除大公和乔治公爵外，其他诸侯都不大关心旧宗教。在多数教会邦国里，当局摄于公布

320 敕令会引起骚动而按兵不动。例如，在不来梅，我们听说迟至1522年12月，群众根本没有看到过那个敕令。一些城市漠然视之。纽伦堡、乌尔姆、奥格斯堡和斯特拉斯堡当局，仅将它作为官方文件公开贴出，并未采取进一步的措施。在斯特拉斯堡，出版商们继续赶印和发行路德的著作和文章；在康斯坦茨，平民百姓把前来张贴该敕令的帝国官员逐出该城。

新组成的帝国枢密院优柔寡断。当维滕贝格在卡尔施塔特和

① 这个敕令说："首先，朕命令一切人等，特别是各诸侯、各等级和各臣民，在规定的二十天期满后，即截止到本年5月14日，均不得再为路德提供住所、食物或饮料，也不得秘密地或公开地以言词和行动向其提供任何援助。反之，汝等不论于何处捉住路德，应立即将其囚禁和押解于朕，或至少向朕奏闻，不得延迟。汝等为此神圣可嘉的工作所付出的辛劳和费用，朕将予以补偿。对路德的党羽、教唆者和庇护者，应按照宗教法令和帝国禁令的规定处理。就是说，你们要打倒他们，没收其财产归尔等所有，除非上述人等能证明他们确已悔改并请求教皇赦免。再者，朕命令任何人不得购买、出售、阅读、保藏、转抄或印刷业经我们的圣父教皇明文禁止的路德的任何著作，不论是拉丁文本或德文本，路德的其它邪书也照此办理，违令不遵者，严惩不贷。"

茨维考先知们的领导下发生骚乱时，乔治公爵利用害怕胡司派思想蔓延的心理，本可以要求向萨克森选侯和相邻各主教颁布敕令，令其对叛乱进行调查并镇压；但路德回到维滕贝格，局势恢复平静以后，他的要求便失去意义。他徒然坚持路德在维滕贝格露面是对神圣罗马帝国的侮辱。他被告知，帝国枢密院能够判断什么是对它的侮辱，而且一旦发现有人侮辱，他们会予以惩处。议会议长费迪南德大公无疑同情乔治公爵，但他没有力量；萨克森选侯有非常巨大的影响，但常常受到路德方面的压力。

1522 年元月，一位新教皇当选，称艾德里安六世。他的当选是承认迫切需要改革那一派的胜利，也是主张应由教士统治集团和从教会内部实现改革那一派的胜利。就其见解而言，艾德里安是一位虔诚的人，是一个深感教会日益堕落的人。他认为路德的反抗是上帝对一代人罪恶的惩罚。他当过查理五世的私人教师，怀着改革积弊的决心登上教皇的宝座，并立即指责一切弊病的根源——罗马教廷，开始他的改革。然而，他是一位多明我会的修 321 士，具有全部多明我派的观念，即必须原封不动地保持中世纪的神学和严格维护教会的法规。他像他的前任一样，对德国的事情和状况茫然不知，把路德看作是又一个用肉欲诱使人们脱离高尚基督教徒生活的穆罕默德。

1522—1523 年，帝国枢密院与这次帝国会议在纽伦堡相接触，教皇派那不勒斯王国的泰拉莫主教弗朗西斯科·基耶雷加蒂为出席这次帝国议会的使节。这位使节得到详细的指示，其中传达了教皇对教会贪污腐化的看法和他制止这些弊病的意向，但又要求把路德押送罗马教廷，并惩处那些违反自己独身誓言的教士和僧尼。[1] 基耶雷加蒂一到德国就知道他难以实现教皇的要求，便

---

[1] 教皇给教皇使节的这个指示，见 Wrede, Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V., iii. 393 ff.

把当地的势态禀告其主人。如果他出席帝国议会和提出教皇的要求，他得到的实际回答将是德国对罗马的不满，而且他们会要求先正确解决这些不满，教廷才能期望它的训令得到执行。德国方面暗示，既然教皇容忍教会内的贪污腐化，那就别指望他们会因为路德揭发这些弊端而谴责他。他们交给教皇使节一份德国对罗马教廷一百条不满意见的单子；[1] 并提出意见说，教皇尽快消除不满的最佳办法是，把上任年贡 (annates)[2] 用于德国的公益事业，德国的宗教会议应当在德国的土地上，在德国的一个大城市里召开。

322 1522年帝国议会的这种辩论在1523年又重复一遍，其实际结果并没有阻止路德运动的发展。从教皇使节给罗马教廷的许多书信，从费迪南德大公给皇帝的书信，都可以看出德国人民多么深深地陶醉于路德的学说里。这两个人用同样的措词说："在一千人中很难找到一个人没有受过路德学说的污染。"

艾德里安六世执政几个月后突然死去，下一个教皇克莱门特七世，是一位完全受法国国王影响的梅迪奇家族中的人，属于老牌的守旧派，其唯一愿望是维护罗马教廷的全部腐败特权。他选中最能干的意大利外交家洛伦佐·坎佩吉奥，派他前往德国与帝国枢密院和1524年在施佩耶尔召开的帝国议会磋商。

坎佩吉奥与他的前任一样发现德意志民族决心反抗罗马。当他作为官员进入奥格斯堡，高举双手向一群群老百姓表示通常的祝福时，受到他们公开的嘲笑。民众的态度迫使他一抵达纽伦堡就脱去官服，尽量悄悄地进入城里；他确实接到市当局捎来的口信，要他"不要划十字，也不要祝福，注意当时的情况如何。"这位教皇使节的出现，似乎更加激起了群众的反教皇情绪。教皇被说成

---

① 参见 Gebhardt, Die Gravamina der Deutschen Nation, 2nd ed., Breslau, 1895。

② 上任年贡指一个教职第一年的年俸，通常有固定的数目。

是反基督的，普兰尼茨，萨克森选侯的这位精力充沛的代表估计，纽伦堡城约有四千居民采用两种形式的圣餐礼，还告诉我们在他们之中有帝国枢密院的成员和德皇的妹妹瑞典王后伊莎贝拉。

然而，这位有经验的意大利外交家认为，他觉察到呈现出比上一次帝国议会更有利于他的主人的种种迹象。迄今庇护路德运动 323 的帝国枢密院，已失去各阶层众多民众的信任，摇摇欲坠。这表明它自己无法实现国内和解。诸侯们粉碎了弗兰西斯·冯·济金根领导的自由贵族起义；始终忠于奥地利皇族的一个组织——士瓦本同盟，业已制服法兰克尼亚的强盗贵族；诸侯们和士瓦本同盟两方都不满想抢夺他们胜利果实的帝国枢密院。承担了全部捐税重担的城市必须支持中央政府[①]，而由大商号联合起来的若干公司实行的垄断制也受到威胁。有些城市和资本家便与皇帝达成一项秘密协议。皇帝派冯·汉纳尔特从西班牙出发去参加1524年的帝国议会，要和一些城市一起推翻中央政府。帝国议会自己也通过不信任政府案。在这种鹬蚌相争中，得利者将是狡猾的渔翁。

渔翁之利表面大于实际。1524年的帝国议会并未断然拒绝执行惩处路德及其追随者的沃尔姆斯敕令；他们同意"尽力和尽可能"予以贯彻，而有些城市则明确表示难以执行。他们重新提出他们的要求，即在德国的一个适当城市召开一次全德宗教会议以解决德国教会的事务，并重申届时不得宣讲与上帝之道和神圣福音相抵触的东西。他们又进了一步，实际上已决定于11月在施佩耶尔召开讨论德国教会现状的全民族的会议(National Council)，并制定了一项宗教大会召开以前处理宗教问题的暂行办法。诚然，由于教皇使节和冯·汉纳尔特的努力，全民族宗教会议(National Synod)一词被删掉了，但这次会议应是一次德国的三级会议 (Estates)，各诸侯的议员和博学的神学家都能充分阐述其论点，并重新研究德 324

① 即帝国枢密院。——译者

意志民族对教皇制的不满；然而，无论是教皇使节或是冯·汉纳尔特，都没有被这一决定的真正含义所迷惑。汉纳尔特在他的报告里说："它将是一次德国全民族的宗教会议。"经常有可能召开一次宗教大会，这对教皇本没有什么可怕的；但是在一个德国城市召开有大多数世俗代表参加的德国全民族宗教会议则预示着一个坚持脱离罗马教廷的独立的德国民族教会。教皇给英王亨利八世写信，请他给德国商人制造麻烦；他劝说皇帝阻止计划召开的德国各邦会议；尤其严重的是，他命令他的使节秘密采取措施组成一个愿意维持中世纪教会及其教义、礼仪和习俗的德国诸侯同盟。这标志着德国宗教分裂的开始。

第二节　德国分裂的开始

施佩耶尔帝国议会（1524年）或许可以看作是德国分裂成相互对立的新教和罗马天主教两个阵营的开始，虽然真正的分裂实际上发生在农民战争之后。推翻帝国枢密院，或至少对它不信任，使诸侯具有处理一切问题，包括解决宗教问题的权力，而所有诸侯，除萨克森选侯外，都很少注意到民族意识；他们之中有些人，不管他们如何渴望或一度渴望教会改革，但又确实担心宗教习惯大改变后完全可能发生"骚乱"。十分注意教会腐败的萨克森公爵乔治，最害怕在德国发生胡司派运动。他知道，一个勤奋而有远见的秘密胡司派，或确切说是塔波尔派宣传运动早已在德国展开。早在莱比锡辩论时（1519年），当约翰·厄克狡猾地诱使路德公开承认赞同胡司起义的某些细节之际，就有人看到乔治公爵双手叉腰、摆动着长须突然大叫，"上帝保佑！这是场瘟疫！"在他的通信中，最为明显的是在他给萨克森公爵约翰和萨克森选侯在谈到维滕贝格骚乱的许多信里，流露出畏惧胡司派革命的心情。罗马教廷的

支持者，在厄克之后能将贬低胡司主张的污名强加到路德运动身上，这是教廷的一个胜利；茨维考先知们的事业，尽管受到路德的压制，却向许多人指明，在作新的说教之后会出现什么。1525年农民战争爆发之际，许多早先同情路德的人从中发现他们由路德领导德国的幻想带有种种危险迹象。还应注意到，许多人文主义者现已开始抛弃路德的奋斗目标：他那奥古斯丁神学使他们以为他一心创造一种新的经院哲学，而这种新哲学在他们看来几乎与他们曾高兴地看到他加以攻击的旧哲学一样坏。

罗马教廷很快从所有这些惊恐中得到好处。它的努力如此成功，以至它能很快在德国南方诸侯中组成一个罗马天主教派，为确保该派坚定不移还答应作少许让步，并同意每个邦的当局留取该邦教会收入的大约五分之一供世俗之用。这个罗马天主教联盟的领导者是奥地利邦和巴伐利亚邦，只要乔治公爵活着就还有中德意志的萨克森公爵区。这样，自然出现一个对立的不再是全民族性的路德派，其成员有萨克森选侯、黑森伯爵、勃兰登堡侯爵、其兄弟阿尔贝特和其他一些人。阿尔贝特是东普鲁士条顿骑士团的首领。他把他的半教会式的公爵领地世俗化，成为第一位普鲁士公爵，而且他的邦国从一开始就接受了福音信仰。 326

在农民战争结束以前，这种区分不是一目了然的。宗教改革运动完全以自然的方式展开，没有要采取一致行动的任何意图，没有要强制推行一种新的、统一的公共礼拜制度的任何计划，也没有改变教会统治体制的想法。路德本人不无希望一些大教会封地变成世俗贵族领地，不无希望由主教担任教会改革的领导，也不无希望内部稍有改变就会成一个全德国的民族教会——只要能允许宣讲和传播福音也就够了。在尼德兰将殉道者送上火刑柱确实清楚地表明了皇帝的立场，而且如我们所见，1524年时分裂的征兆已开始显露。这些情况仍未妨碍像萨克森选侯那样有经验的政治家

满怀信心地期望能和平地，就德国而言大家满意和真心诚意地，解决宗教分歧。一场突然爆发的风暴粉碎了这种乐观的前景，也根本改变了路德宗教改革的整个进程。这个风暴就是农民战争。

第三节　农民战争

从某种观点看，这次暴动不过是我们已经知道的15世纪后几327十年和16世纪初几乎连绵不断的那些起义中最后、最广泛和最悲惨的一次。1524—1525年，引起这些暴动的社会和经济原因格外发挥作用。如同许多路德教派史学家小心谨慎地所做的那样，不难说明，路德领导的宗教改革与突然出乎意料发生的起义，丝毫没有共同之处——也如不难证明，在阿西西人弗朗西斯的“宗教清贫”(Spiritual Porerty)与自由精神兄弟姐妹会(Brethren and Sisters of the Free Spirit) 的庸俗共产主义之间、在威克里夫的学说与瓦特·泰勒和保尔神甫领导的劳动人民大暴动之间以及在胡司的主张与塔波尔派的极端狂热之间，很少有共同之处一样。但事实仍然是，路德根本没有料到他的声音引起了共鸣，而且其后果也不是教义的某些改变或教会机构的改革能够衡量得了的。宗教改革时期正是革命成熟之际，在人人焦虑不安和大多数人深受压迫之时传来勇敢传道士的言词，极易感染那些觉得负担沉重和奴役难忍的人，引起深远有力的影响。此外，路德的使命是民主的。它打破圣徒们的寡头统治，推倒俗人与教士之间的障碍，主张在上帝面前人人平等，主张每一个人不论其地位和生活状况如何有权328以信接近上帝。他自己并不局限于宣讲新的神学。他的使命着重于实践。在他的《致德意志民族贵族书》里，路德说出了德国的全部不满，几乎触及当时所有公开的痛心事，并预言灾祸不久就要降临。

千万不要忘记，任何一位伟大的领导人都会漫不经心地信口说出莽撞的话来。路德素有措词强烈感人、言语击中要害和像闪电那样迅速洞察事物的才能。他印发出几乎涉及各种问题的许多论文和小册子——大部分是烈火燃烧起来之后一气呵成的。他的话深入到充满时代激情的人心之中。人们急切地吸取在上帝面前人人平等以及有关手足之情的神命远比所有人类的法律更为重要的思想。他们不相信这样一些珍贵的思想仅仅属于精神生活领域，或者说罗马教廷的训令只是否定普通人权利的命令。瑞士农民起义的成功、人民领袖杰式卡在毗邻波希米亚地方奇迹般的胜利，他们认为都是路德的激烈言词如何能转化为相应行动的明证。

除路德的主张以外，人们还接受其他人的主张。许多自称是柏拉图弟子的人文主义者，向朋友或者在教室里讲述共产主义"共和国"的梦想，并发表像出自托马斯·莫尔笔下的理想社会宏伟蓝图的"种种乌托邦"思想。"流浪学生"从"讲座"听来种种投机理论，他们再用有说服力的解释，以那些理论的创造者想像不到的方式到处向手工业者和农民听众传播，而手工业者和农民又迫不及待地将它们随意运用。①

不应该忘记盛行的占星术的影响；因为占星术家在社会各阶 329 层中，在诸侯的宫廷里，在市民的家里，在农民聚集的市场和在教堂啤酒店里，都很有影响。那时，他们忙于指出天上不祥之兆、预言灾祸和人民的起义。②

运动的传播者有各式各样的人——有同情其教区居民痛苦的穷教士；有脱离修道院，尤其是属于方济各会的那些到处流浪的修士；有由一个大学转向另一个大学的穷大学生；有按德国风气从一

① Lindsay, Luther and the German Reformation (Edinburgh, 1900), 169 ff.; Stern, Die Socialisten der Reformationszeit, Berlin, 1883.

② Friedrich, Astrologie und Reformation, oder die Astrologen als Prediger der Reformation und Urheber des Bauernkrieges, München, 1864.

个商业中心向另一个商业中心转移的手工业者。在农村椴树林下的草地上，或在城市贫民区的公共场所里，都可以找到他们的听众。他们用的是群众的粗俗语言，在他们的讲话里加进许多圣经词句。他们向激动的听众朗读小册子和用大字在粗纸上印制的触及当时紧迫问题的传单。

这次起义的爆发是出乎意料的，没有预先准备或提出要求，1524年6月，西吉斯蒙德伯爵卢普芬领地上的成千农民起来暴动，反抗住在沙夫豪森西北几英里处施蒂林根的领主，推举老雇佣兵汉斯·米勒为他们的领导。米勒率领他们，其中有一人扛着一面绘有红、黄、黑三色的帝国国旗，前往大约位于沙夫豪森和巴塞尔之间的小城瓦尔茨胡特。该城的民众待农民亲如手足，强大的"新教兄弟会"于那时成立，或者扎下了根。消息很快向东、西方传播。康斯坦茨湖周围地区——阿尔高、克莱特高、黑高和菲林根的农民纷纷起来暴动。起义向北蔓延到下士瓦本，雅各布·韦厄率领的莱普亨[①]农民与士瓦本联盟总司令特鲁赫泽斯统率的某些部队联合起来。萨尔茨堡、施蒂里亚和蒂罗尔的农民也起事了。东方这三支起义军是农民军中最能坚持的。萨尔茨堡的农民把红衣大主教围困在他的城堡里，直到1526年春天迫使皇上让步之后才撤走。蒂罗尔农民在英明领导人米夏埃尔·盖斯迈尔的领导下，把费迪南德大公围困在因斯布鲁克，并最终得到了许多让步。施蒂里亚的起义是非常强大的，一直坚持到1526年，最后被派进德国境内的波希米亚军队平定。起义之火从士瓦本烧到法兰克尼亚，那里的一部分起义者由一个名声很坏的逃犯耶克莱因·罗尔巴赫领导。正是这一帮人在魏因斯贝格行凶作恶疯狂屠杀，构成了这次起义中最突出的一次暴行。这一帮人及其行径为其他

330

① 莱普亨(Leiphen)系莱普海姆(Leipheim)之误，参见威廉·威美尔曼著《伟大的德国农民战争》，中译本，1982年商务版，上册，第316页。——译者

起义者所不齿。托马斯·闵采尔被茨维考驱逐后又被阿尔斯特德驱逐，然后住在米尔豪森，他的心里燃烧着普通百姓的邪念之火，号召图林根农民起来暴动。他发出激烈的宣言：

> “起来！为上帝而战！前进！前进！前进！恶棍们听到你们的呼喊就会发抖。前进！前进！前进！纵有以扫说好话（«创世纪»，第33章），也不要心软。不要理睬不敬上帝之徒的呻吟；他们将像孩子般地向你们请求、哭啼和乞怜。像上帝吩咐摩西的那样（«申命记»，第7章），也像上帝同样启示我们的那样，不要怜恤他们。城乡人民一齐起来，首先是矿工们起来。……前进！前进！前进！趁着烈火在燃烧，不要让你们刀上的血冷了。把坏人放在猎手的铁砧上打烂！把他们的碉楼掀翻；他们只要有一个人活着，你们就休想免除做人的惊险。他们若是统治你们，谈论敬畏上帝就没有用处。前进！是时候了！上帝与你们同在。”

这番话的意思是号召曼斯菲尔德的矿工起义。矿工们的最初打算失败了，但是他们派出一伙伙武装起义者横扫图林根和哈茨山，在14天以内大约夷平了四十座男女修道院，把修道院里面的人（其中有许多无家可归的妇人）打发出去到处流浪。 331

起义像大火一样四处蔓延，从一个地方烧到另一个地方，到1525年的春季，几乎整个德国沸腾起来了。只有南方的巴伐利亚、黑森、北方和东北方一些地区没有爆发起义。参加起义的人不仅仅是农民。许多城市的贫苦大众与起义者亲如手足，迫使市当局同意起义者进入他们的城里。

第四节　十二条款

起义者公布的一些抗议书，自然与早期社会主义发出的那些

抗议书十分相似。乡下农民抱怨地主无休止地占用林地，不让他们在河里捕鱼或在田地里捕杀野兽。他们谴责地主迫使农民无偿地服各种份外劳务——为他修补道路，帮他狩猎，替他从鱼塘里捕鱼。他们说他们的庄稼被野兽和追捕野兽的猎人糟蹋，但又不许他们捕杀野兽；地主把河水引过他们的草地，却不让他们用水灌溉。他们抗议滥施农村法庭古老的习惯法（Haingerichte）都闻所未闻的惩罚。

他们提出许多各种不同的要求期望得到公正解决，这些要求都有共同性，但又有明显的不同。有的详细列举了农民的不满，有的表达了城市工人阶级的要求，还有一些则带有有教养的运动332 领导人的政治抱负的痕迹。他们提出的抗议几乎全都与合法当局的要求不相矛盾，无论是市政或是宗教当局，同时也不违背基督的福音。农民宣称每个村社有权自由选举牧师，如果发现不称职还有权罢免他；他们同意缴纳大什一税（即粮食生产的十分之一），但不应再强征小什一税（即鸡蛋、羔羊和小牲畜的十分之一）；这些大什一税应保存起来支付农村牧师的薪俸，余下的应全部用于赈济穷人；既然上帝已使所有人都得到自由，就应当废除农奴制度；如农民愿意服从合法当局，就不应再要他们服从领主的蛮横要求。他们坚持自己有权在河里（不是鱼塘里）捕鱼、捕杀野兽野禽，因为这些都是公共财产。他们要求归还曾经属于村社但被领主霸占的林地、草场和耕地。他们坚持废除各种任意增加的义务，超出旧封建惯例之外的任何劳役都应付给报酬。他们要求废除被称为死亡税的惯例，地主靠它可以夺取死亡佃户最值钱的动产；要求在国内各地区设立公正的帝国法庭。最后又说他们提出的一切要求符合圣经，如发现其中有任何违反圣经教言的条款，就予取消。[1]

① 十二条款全文见威廉·威美尔曼的《伟大的德国农民战争》，1982年商务中译本，上册，第397—402页。——译者

市民们要求废除担任市政和宗教职务的全部阶级特权；城市法庭的司法制度应予改善；调整地方税；全体居民有权选举市议员；妥善储备粮食，以便照顾穷人。有一些宣言更加雄心勃勃，要求彻底改造整个帝国行政机构，计划撤销一切封建法庭并建立从恢复村社法庭到全德帝国上诉法庭的一系列帝国审判机构。有些宣言要求在帝国境内统一币制和度量衡；没收教产用于减轻税收和抵偿各种封建负担；统一各种税收和关税；限制大资本家的经营；制定管理商业和贸易的法规；准许村社各阶层的代表担任公职。每个宣言都承认，皇帝是君主。也有要求人民掌权的声明，这些声明的出现使人觉得某些起义领导人曾研究过帕多瓦的马尔西利乌斯的著作。在所有这些宣言中，最著名的是《十二条款》。在上士瓦本的梅明根开会的几支起义军的代表采纳了这个文件，以便在共同行动的基础上团结起来。《十二条款》如果确实不是慈温利的朋友沙佩勒尔草拟，也很可能是经他授意写成的。《十二条款》对运动仿佛起了一定的团结作用；虽然不应忘记文件冠以这样的标题并非总是人人同意的。农民的主要想法是获得一块面积相当的土地，能确保土地的占有和减轻各种封建劳役；而手工业者的理想是要得到充分的市民权利和他那个阶层在市议会里有足够的代表。 333

第五节　起义被镇压 334

1525年最初几个月，起义蓬勃发展。许多小城镇与农民联合起来；确实有人担心，所有士瓦本城市可能一齐起来支持农民运动。一些有名望的贵族被迫加入正式在门明根成立（3月17日）的"新教兄弟会"。诸侯们，像身为红衣主教的美因茨选侯以及维尔茨堡主教，不得不屈从于起义军。德国军队全被派去参加查理五

世的意大利战争，国内空虚。统治当局为赢得时间，如后来证明的那样，急忙与起义者直接谈判。但是起义者内部意见不一，除蒂罗尔外，没有造就出能有效地约束部下并使部下的努力产生实效的领导人。起义者在取得一些初步胜利之后就陷于混乱，整个运动在诸侯们惊魂未定之时即已开始出现分化瓦解的迹象。黑森的菲利普帮助萨克森选侯(约翰，因为弗里德里克在起义爆发时已经死去)在弗兰肯豪森打垮了闵采尔(1525年5月15日)，拿下米尔豪森城并剥夺了其帝国城市的特权，北德意志的起义被镇压下去。

士瓦本同盟的统帅乔治·特鲁赫泽斯，由于补充了帕维亚之战以后归国的雇佣兵而加强了军力，从而战胜了士瓦本和法兰克尼亚的起义军。阿尔萨斯的起义军被洛林公爵安东尼极其残酷地镇压下去了。除了老选侯弗里德里克和黑森的菲利普外，没有哪一个德国诸侯关心或怜悯过起义的臣民。前者临终时恳求其兄弟宽待误入歧途的平民百姓；菲利普的农民与其它地方的农民相比，很少诉苦，这位伯爵同他们一起议论种种怨言并作出让步，从而有335 效地防止了起义。除蒂罗尔外，其他各地的起义都被残酷无情地镇压了，有十万到十五万起义者死于战场或其它地方。蒂罗尔的起义仍在坚持，在萨尔茨堡和施蒂里亚一直继续到1526年春；1525年底以前，德国其它各地的起义均被镇压。无人愿意纠正引起起义的种种弊端。农民受到的压迫更加厉害了。最后残留的地方自治也消失不见了，不幸的人民命定要世世代代过最低下的生活。1525年是德意志祖国编年史上最悲惨的一页。

农民战争对德国的宗教改革运动有深刻、久远和不祥的影响。它影响到路德本人，并且不能不在一定程度上影响他努力倡导的事业。它妨碍了宗教改革在德国各地的开展。它把运动的领导权交到新教诸侯手里，于是断送了可以创立一个经过改革的德国民族教会的希望。

第六节　路德和农民战争

这次起义对路德的形象以及后来的行动的影响太大了，以致我们不能完全忽略他个人与农民和农民起义的关系。他是一个农民的儿子。“我的父亲，我的祖父，我的祖先，全都是真正的农民”，他常常说。他了解和同情农民阶级身受的压迫，并用他那特有的犀利有力的笔法对此严加痛斥。他谴责地主的贪婪，他说即使农民土地上长出的谷穗成为同样数目的钱币，也只会对地主有好处。于 1525 年 3 月在梅明根提出和采纳《十二条款》之前，他曾公开表示赞同其中的许多建议，并倡议恢复德国古老的村社法和习惯法。336 尽管《十二条款》成为起义的“宪章”，他依然公开声明赞同其中的宗旨。然而，路德，不论其正确与否，坚决认为武装起义不会带来真正的好处。他非常固执地相信，虽然实行改革可以有两条道路，或者是和平的或者是战争的道路，但只有和平之路才能带来长久好处。暴风骤雨突然来临以后，他不顾生命危险，一次又一次地到许多发生动乱的地方去，警告那里的民众说他们是在冒险。尽管闵采尔企图鼓动曼斯菲尔德的矿工并把战火引向他的双亲居住的地方，路德依然作出最后努力要把误入歧途的民众领向更恰当的道路上。他到发生动乱的地方去巡回布道。他从埃斯列本西行去施托尔堡(1525 年 4 月 21 日)，从那里到诺德豪森，该处的闵采尔同情者敲钟掩盖他的讲道声；南到爱尔福特（4 月 28 日）；再北去富饶的戈尔登奥厄谷地和瓦尔豪森（5 月 1 日）；再向南去魏玛(5 月 3 日)，他在那里获悉萨克森选侯即将谢世，他表示希望能见他一面——可是他得到消息时已经太迟了。在这次旅行中，或者在他返回维滕贝格后不久（5 月 6 日），路德写出他那措词激烈的传单《反对杀人越货的农民暴徒》。他写它的时候，满脑子想的都是闵

采尔的杀人号召，那时形势极为危险，耳闻目睹全是破坏和骚乱，而且尚难断定起义群众是否一定失败。在这个严厉的小册子里，路德怂恿诸侯镇压起义。虽一切情有可原，但这个小册子毕竟在他的崇高生活和事业中留下一个难以洗刷的污点。①

337 对他本人来说，这次农民战争使他牢记万万不信任与起义有丝毫联系的任何人。路德没有忘记1521—1522年卡尔施塔特在维滕贝格的所作所为，当他了解到卡尔施塔特试图在法兰克尼亚和士瓦本鼓吹起义，就永不原谅他。从他发现这位苏黎世宗教改革家的朋友们曾在门明根帮助起义代表起草《十二条款》，并劝他们给自己穿上宗教改革的外衣时起，他就对慈温利存有根深蒂固和难以抑制的疑虑。也许更重要的是，农民战争使路德对“普通人”产生一种永远不能磨灭的怀疑，这种怀疑在他生涯的早期阶段是全然没有的，因此使他不会去做任何有助于新教教会成为民主教会组织的事情，并促使他把他的宗教改革运动交给俗界控制，以致将世俗政权看成也有宗教职能。② 他用同革命运动割断联系的方法挽救德国的宗教改革运动，很可能是正确的；但这一突然的转变对他自己的形象和他领导过的那个运动留下明显的印记。路德的敌人迅速利用他与农民的关系作文章，而埃姆泽尔甚至将他比作把耶稣出卖给犹太人之后洗刷自己罪恶之手的彼拉多。

第七节　德国分裂成两个独立的阵营

338

这次农民起义，即使完全撇开它对路德个人的意义不谈，对于

① 提到当局的责任以后，路德接着说：“在发生暴动的情况下，每一个人既是法官又是执法人。因此，无论谁都可以暗中或公开地把他们戳碎、扼死、刺杀，而不必担心会被说成像暴徒那样恶毒、凶狠和残暴。……现在是一个反常的时期，一个诸侯杀人比祈祷更能取悦于上帝”。

② 路德劝黑森伯爵永远不要接受弗朗西斯·兰贝特为黑森教会起草的民主教会法规。里克特在他的 Die evangelischen Kirchenordnungen des sechszehnten Jahrhunderts (Weimar, 1846)，第1卷第56页印有这个被否定的法规。

整个德国宗教改革运动也有深远的影响。一些一直站在罗马天主教方面的诸侯，更加坚定了他们反对起义的立场；另外一些模棱两可的诸侯，直截了当地抛弃宗教改革事业。对上面两种人来说，仿佛觉得在新教宗教改革的后面就是一种铤而走险的社会革命。许多宣传新信仰的无辜传道士在动乱中死去，他们是被诸侯们作为煽动叛乱犯抓来处死的。例如，洛林公爵安东尼，他在镇压阿尔萨斯的起义时毫不隐讳自己的观点，认为新教传道士是这次起义的根源，一旦发现他们便格杀勿论。罗马教廷发现这次农民战争是他们可以大作文章的绝妙题目，即他们坚持认为路德是又一个胡司，他领导的运动是极端胡司派（塔波尔派）的宗教和社会共产主义的复活；而所有攻击罗马教会的人都干了企图瓦解社会基础的勾当。正是在这次农民战争以后，一些诸侯成立的罗马天主教同盟在人数和内部团结方面都得到了加强。

农民战争的结果也说明德国的一个强有力的政治力量是诸侯。一直地位不稳的帝国枢密院无力应付动乱，它企图从中调停却无人理睬。从1525年这一年起可以明显地看到，德国的政治命运无疑掌握在大诸侯大贵族所操纵的地方集权制手里。保守的宗教改革必然服从于政治上的这个发展方向，其结果是不可能出现一个全德意志民族的新教教会。当时唯一可能的出路就是，出于宗教和良心目的而采纳路德教义的诸侯管辖和保护的地方教会。

339

比较激进的宗教运动分崩离析了，后来以受诽谤和迫害的再洗礼派——加在其宗教见解极其复杂的那一派头上的名称——的面目下重新出现，其中有些人继承了已被诸侯粉碎的社会革命抱负。保守的和路德的宗教改革的主要支柱是德国中产阶级；而再洗礼派在城市手工业者和工人中得到最大的支持。

那时的恐怖形势将德国分裂成两个对立的阵营——一派接受宗教改革，另一派反对宗教改革，宗教改革不再是任何真正含义上的民族运动了。

第五章　从1526年的施佩耶尔帝国议会到1555年的奥格斯堡宗教和约

340

第一节　1526年的施佩耶尔帝国议会

1525年底，德国虽从社会革命中摆脱出来，但很快明白宗教问题仍然没有解决，国家仍分裂成分歧日益严重的两部分，而且双方都坚决执行各自不同的政策。助长这种局势的原因之一，也许是许多亲罗马天主教诸侯镇压暴动采取的做法。士瓦本同盟在南德意志获胜后，到处都掀起宗教迫害。人们并不是因为暴动被判处死刑或没收财产，因为他们根本没有参加起义，而是因为他们承认接受了路德的教义。路德派传道士是主要的迫害对象。曾任士瓦本同盟宪兵司令的艾歇利，其人以掠夺、敲诈和残杀路德派闻名。据说他在一个小教区的路旁树上吊死了四十个路德派牧师。早在1525年7月，罗马天主教派诸侯就结合起来实行联防。这个联盟中比较有影响的成员有萨克森公爵乔治、勃兰登堡选侯、美因茨选侯和不伦瑞克-沃尔芬比特尔公爵亨利。他们推举公爵亨利向皇帝报告他们已做了什么，以便得到他的同情和支持。他告诉查理五世，他们业已结成联盟"以对付路德派，必要时他们将采取武力或者使用计策争取他们改变信仰。"

341

另一方面，新教诸侯彼此间也达成谅解——似乎尚未结成明确的联盟——互相保护以阻止对其信仰的任何攻击。领导人是萨

克森的约翰、黑森的菲利普、不伦瑞克-吕内堡的奥托公爵、埃内斯特公爵和弗兰西斯公爵，还有曼斯菲尔德的几位伯爵。黑森的菲利普是这个联合的灵魂。他们可以指望许多帝国城市的支持，其中有一些，如纽伦堡，其领土处于四周都是罗马天主教派诸侯们统治的地区。

1525年在奥格斯堡召开的帝国议会，与会者稀稀拉拉，两派都在期待下一年将在施佩耶尔召开的帝国议会。

皇帝在宗教问题上的立场和看法是一清二楚的。他在沃尔姆斯帝国议会上已着重阐述过。他受的是中世纪天主教信仰的教育；他尊重中世纪礼拜的礼仪和惯例；他不知道别的教会政体；他相信罗马主教是世上教会的主宰；他从一开始就坚决迫害他世袭领地里的新教徒；他渴望执行反对路德的沃尔姆斯敕令。如果他留342 在德国的话，他将运用他个人和官方的一切影响反对新教信仰。西班牙的动乱和反对法国弗朗西斯的战争，使他在首次所作的短暂访问后不得不离开德国。现在，他已在帕维亚战役中获胜，弗朗西斯成了他的阶下囚。马德里条约的内容规定弗朗西斯有义务支持查理镇压德国的路德派和其他有害的教派，条约一旦签订德皇似乎可以放手镇压新教徒了。然而，恰恰是他的成功使他事与愿违；教皇又制造一个针对他的外交阴谋；他仍然无法访问德意志祖国，所以这宗教问题只得在他缺席的情况下在施佩耶尔讨论。

施佩耶尔帝国议会召开之际，仇视罗马的民族情绪没有减轻的迹象。德国人不满罗马教廷的问题再次被提了出来，大家认为教会地主的种种残酷勒索是引起这次农民战争的主要原因。这种看法也许被如下的事实所证实，即修道院和主教领地上农民的境况要比世俗领主治下的农民更坏；而且教会领主对镇压暴动出力不多，但他们在起义者被镇压以后却变得残酷无情。事实真相足以明确回答那种认为路德学说是引起社会革命的责难。

奥地利的费迪南德在其兄长缺席时遵照德皇的指示，要求贯彻沃尔姆斯敕令以及沃尔姆斯帝国议会禁止一切新礼拜仪式和新教义的敕令。他答应如果皇帝的这些要求得到满足，皇帝将劝说教皇召开一次宗教大会以明确解决种种宗教难题。然而，帝国议会不主张采纳这个建议。德皇正与教皇处于战争状态。许多教会人士觉得自己应采取慎重立场，没有出席会议。路德的同情者占了多数，许多城市的代表还坚决认为贯彻沃尔姆斯敕令是不可能 343 的。诸侯委员会[①]提出的解决宗教问题的折衷方案，几乎完全有利于宗教改革一方。他们提议应当允许教士结婚、俗人可以使用圣杯、在洗礼和圣餐礼中可以像使用拉丁语那样使用德语；废除一切秘密弥撒；大大缩减宗教节日的数目；以及解释圣经的原则应当是用经文说明经文。经过激烈辩论以后，帝国议会最后决定：宣讲上帝之道应当不受干扰，应当宽赦以前触犯沃尔姆斯敕令之事，还有在德国的一个城市里召开宗教大会之前，每邦应按照各自希望对上帝和德皇所下的保证去行事。

这个决定是割据制度的胜利，也是宗教改革的胜利，并且是长期有效的奥格斯堡宗教和约（1555年）的滥觞。很难看出查理和费迪南德为什么会接受这个决定。他们两人之所以表示默许，可能是因为德皇要对教皇诉诸武力（1527年5月6日，康斯特布尔·波旁洗劫罗马），而德国宗教起义的凶兆可被用作反对皇帝陛下的有效武器。费迪南德正在争当匈牙利和波希米亚国王，也不敢冒犯其德国臣民。两兄弟都把对德国路德派的让步当作暂时的妥协，一旦能随意行事便不再妥协。

新教诸邦和城市立刻把帝国议会的这项决定解释为，他们有合法权利建立地方教会和变革公共礼拜仪式以便与他们的福音信 344

① 帝国议会通常指定一个诸侯委员会拟定一些比较重大的法令。这种法令称为“条令”(recess)。

仰相一致。[1] 潜在的新教感情一下子显露出来了。不到三年，几乎所有北德意志，除勃兰登堡、萨克森公爵区和不伦瑞克-沃尔芬比特尔以外，都成了路德派。还必须注意，法律上的认可正符合世俗政权的要求，而且一个没有固定宗教信仰的掌权诸侯，可以出于政治或自私的动机改变其辖区的宗教信仰。显然，1529 年时德皇的政治敏感或忧虑远比支持新教宗教改革的决议更强烈得多。

帝国议会闭幕不久，黑森的菲利普犯了一个政治错误，他的许多新教朋友认为那是背叛祖国，以致使他们不敢与他联合，从而极大地削弱了新教方面的力量。因为大多数北德意志诸侯，尽管他们坚持地方分权原则，却有一种质朴真诚的爱国思想；这种思想使他们觉得，任何一个善良的德国人都不会寻求法国的帮助或与捷克结盟。许多亲罗马天主教会诸侯，对遵照 1526 年帝国议会决定传播路德教义和组织路德教派大为恼火，便用没收动产和处死的办法迫害其信奉路德教的臣民。这位黑森伯爵娶萨克森乔治公爵之女为妻，他深知他的岳父一直在威胁萨克森选侯。菲利普忧心地思考着这些情况，越来越坚信亲罗马天主教会的诸侯正在策划对路德派发动一次致命的攻击，而且首先受到进攻的是萨克森选侯然后是他本人，他们的领土将被这些占领者瓜分。他没有确凿证据，但坚信不疑。有一次，他偶然碰到萨克森公爵的档案管理员奥托·冯·帕克，经他探询，帕克承认菲利普的怀疑是正确的，并答应设法弄到一份条约副本。帕克是一个无赖。根本没有这样的

345 条约。他伪造一份文件，说它就是真实条约的副本，就此获得了 4000 古尔敦的酬劳。菲利普把这份伪造的文件送给萨克森选侯和路德，他们两人都不怀疑它的真实性。然而，两人都不同意菲利普在帝国之外寻求支持的打算。这位黑森伯爵认为局势极其危险，已不能消极对待。他试图取得法国的弗朗西斯和奥地利皇室

[1] 1526 年帝国议会作出决定后礼拜和组织方面的变革，将在另章叙述。

在波希米亚的死对头扎波利亚的支持。直到发觉他信以为真的那份文件只不过是个假货，他还自信他是对的。他要求法国和匈牙利插手帝国内部事务的轻率行径，引起了他同一教派人的不满。施佩耶尔帝国议会开幕时，路德派已经分裂和声望大跌。另外，教皇和德皇的交战状态已结束，大批教会人士蜂拥去参加帝国议会。

在这次重要的施佩耶尔帝国议会(1529年)上，一个团结的罗马天主教会多数面对一个衰弱的路德派少数。德皇一开始就通过其官员声明，他"根据皇帝的绝对权力"，废除路德派据以建立其地方教会的1526年法令中的条款；他说，那个敕令引起"许多错误看法和误解"。帝国议会中的多数支持皇帝的决定，又通过了一项法令，实际上当然废除了1526年的那一个。新法令宣布，已接受沃尔姆斯敕令的德意志诸邦应当继续照此行事；它要求在罗马天主教会辖区里不容许有路德派存在。新法令还说，在那些违反沃尔姆斯敕令的地方，除不能禁止任何人作弥撒外，不得再实行其它改革；否认圣餐真是耶稣体血的各派(慈温利派)应同再洗礼派一样不能容许。尤其重要的是，它还宣布不得剥夺教会的权力和收益。法令中的这最后一条，使建立路德派教会成为不可能；因为它旨在到处恢复中世纪天主教会的统治和主教支配其辖区里所有传道士的权力。 346

第二节 抗议

这个法令引起了有名的"抗议"，因此才有"抗议派"(Protestant)之称。当对路德派的所有让步均遭拒绝的那一天(1529年4月19日)，在帝国议会上宣读了这个抗议。费迪南德和其他几个帝国政府官员不同意它在"法令"里公布，但抗议派可以利用合法手段散发与公布他们的抗议及其所有必要的附件。从法律观点看，

一次帝国议会（1526年）一致同意的决定不能被另一次帝国议会（1529年）上的多数人所取消。抗议派宣布，他们打算继续坚持1526年的“法令”；1529年的“法令”对他们没有约束力，因为他们作为与会的一方没有同意。如果强迫他们在服从上帝和服从德皇之间做出选择，他们会被迫选择前者；由于这次帝国议会对他们做出了错事，他们就向德皇，向一届神圣基督教世界自由的宗教大会或德意志民族的宗教会议提出控诉。在起诉书上签名的有萨克森选侯约翰、勃兰登堡侯爵乔治、不伦瑞克-吕内堡的两位公爵欧内斯特和弗兰西斯、黑森伯爵菲利普和安哈特亲王沃尔夫冈。十四个城市表示支持，即斯特拉斯堡、纽伦堡、乌尔姆、康斯坦茨、林道、门明根、肯普滕、内尔特林根、海尔布琅、罗伊特林根、伊斯尼、圣加仑、魏森堡和温茨海姆。这些城市中有许多与其说是路德派，不如说是慈温利派；但都联合起来对付共同的威胁。

347

施佩耶尔的抗议体现了一个并非新的原则，即德意志诸邦的少数派，当他们觉得受到多数的压迫时，可以用帝国法律作后盾保护自己；这种思想一直被认为是有效的，到1555年经帝国议会予以明确认可。这样的一种少数，为能有效地防卫，不得不联合起来并且在必要时能使用武力保护自己。这一点立刻就感觉到了；在帝国议会上宣读那个抗议之后的第三天（4月22日），萨克森选侯区、黑森以及斯特拉斯堡、乌尔姆和纽伦堡等城市，缔结一项“秘密特别条约”。他们以上帝之道的名义宣誓，一旦遭到攻击便相互保护，不论这种攻击来自士瓦本同盟、帝国枢密院还是皇帝本人。这次帝国议会之后不久，提出了使这团结更有效、更广泛的两项建议——一项由城市的代表起草，另一项由萨克森选侯起草——它们极其详细地规定出相互支援的义务；但无论哪一项都没有考虑到“抗议派”内部的潜在分歧。这些分歧非常严重，足以危及团结。

导致德国新教徒分裂的许多分歧意见，并不完全是神学方面的，尽管他们在教义上的争论非常明显。

第三节　路德和慈温利

一个很少或完全没有受维滕贝格影响的宗教改革运动正在瑞士迅速开展起来，两个最大的州苏黎世和伯尔尼，已经起来反抗罗马教会。它的领导人乌尔利希·慈温利，在性格、受的教育和所处环境方面与路德迥然不同。

他没有经受过使路德终生不忘的并造就出路德其人的那种极度的思想斗争。他从未体验过那种深重的个人罪恶感，以致使他的壮年时代成为他的赘疣。他成为著名的宗教改革家后很久，还能在怀着强烈的道德责任感的同时，过着有些放任的私生活。与路德和卡尔文两人不同，他不是深刻宗教复兴中的那种典型领袖人物。 348

他从童年起就受到人文主义的影响。他的伯父巴托洛缪·慈温利是维尔德豪斯教区的教士和韦森教区副主教，他非常赞同“新学问”，这孩子在他影响之下也就接受了新学问。他的启蒙知识来自荷马、平达尔和西塞罗；他一生像尊重基督教圣徒那样尊重古代伟大的非基督教徒。如果说他曾向哪一位有绝对影响的人物折服的话，那么，这人是埃拉斯穆斯而不是使他钦佩的路德。他以托马斯·维滕巴赫为师，此人半是宗教改革者，半是埃拉斯穆斯的弟子；他向他学习圣经和奥里根、杰罗姆和克里索斯托姆等早期基督教著作家的作品。象许多阿尔卑斯山北麓的人文主义者那样，他也受到比科·德拉·米兰多拉的基督教神秘柏拉图主义的某些影响。他没有研究过经院神学，丝毫不了解它迷惑了许多接触过它的人的魅力。在所有宗教改革家当中，路德是最少摆脱中世纪宗

教观的一个人，而慈温利则摆脱得最彻底。

他早年的宗教环境也与路德不同。童年时，没有人教导他把教会看成是教皇之家，罗马主教有权享有一家之长应有的尊严和

349 权威。在他的国家里，民众早已习惯于自己管理自己的宗教事务。在瑞士大多数地区，不甚了解中世纪主教统治的利弊。教产部分用于支付村社的捐税，甚至男女修道院都须接受城市的监督。假如现在一个离群的游客，走进了中世纪幸存下来的共和国圣马力诺的大教堂，他将发现这个小共和国"执政官"的座位正好在他希望找到主教座椅的地方。在这些中世纪小共和国里的许多方面，世俗权力高于教会权力。一些教皇需要在里米尼的马拉泰斯塔家族[①]之旁有圣马力诺这根刺，他们雇用了瑞士各州的大部分士兵，因而容忍了在别处不会容许的许多事情。

这位瑞士宗教改革家所处的社会环境与路德截然不同。他是一个无拘无束的瑞士人，从小听人讲莫加廷、泽姆帕赫、莫拉特和南希等英雄的战斗故事，也承袭了对哈布斯堡家族的世仇。他毫不畏惧德国农民战争之后被路德视为恶魔的"普通人"。他生活在井然有序的民主生活气氛中。路德尊敬"保护贫苦大众反对土耳其人"的皇帝，也尊敬领主，慈温利则尊敬民众选举出来的城市长者。每当这位德国的宗教改革家想到慈温利时，他总是喃喃地重复帕克大主教谈论到约翰·诺克斯说的话——"上帝不许我们去做诺克斯打算在苏格兰所做的巡视；民众应是万事的主宰！"[②]

显然由于受这种共和思想的熏陶，慈温利丝毫没有路德对政治事务所特有的淡漠态度。他认为，他在政治方面所负使命的多

350 寡与在宗教方面完全相同，不论在国土有限的瑞士或者幅员较大

① 13到16世纪初统治里米尼的一个封建家族，其势力一度达到罗马附近。——译者

② Calendar of State Papers, Foreign Series, of the reign of Elizabeth, 1559—1560, p. 84.

的德国，都需要借助政治力量实现宗教改革。在苏黎世城市当局决定与他合作之前，他从未采取任何前进的措施。他前进的步子是屈指可数的。路德的《论纲》(1517年10月)不过是受重大宗教丑闻折磨的良心像火山一样的突然爆发，《论纲》的作者并无意越出反对这个重大弊端的范围；他当时还没有想到他的抗议会将他引向何处。慈温利的《论纲》(1523年元月)是一个精心设计的宗教改革纲领，他计划在苏黎世议会支持下逐步予以实现。在他推行他的宗教改革计划的同时，他心里有一个明确的政治目标。早在1524年，他给皮尔克海默的信里就提到纽伦堡和苏黎世两个强大的新教城市结盟的可能性。这个联盟并未组成。但1527年，苏黎世和德意志帝国城市康斯坦茨结成了宗教政治联盟(das christliche Bürgerrecht)；1528年，圣加仑入盟；1529年，比尔、米尔豪森和巴塞尔加入联盟；甚至连害怕哈布斯堡家族势力增长的斯特拉斯堡也于1530年加入进来了。慈温利狂热的政治活动引起了黑森的菲利普的兴趣，但也同样使他感到不快，甚至奥地利的费迪南德也为此耽心。萨克森选侯和路德害怕慈温利影响了“这位年轻的黑森人”。

梅兰希通首先坚持认为慈温利的活动对帝国和平有不良影响。他坚信，哪怕路德派只要出现在施佩耶尔，罗马天主教方面就会做出种种让步，从而使“抗议”成为没有必要。他忧心忡忡地回到维滕贝格。“抗议”可能发展到无视德皇、甚至颠覆帝国的地步。对臣民说来，用战争方法保卫自己反对上帝指派的世俗政权是正确的吗？他写道：“我的良心对此事感到不安；一想到此事我便六神无主。”

他发现路德太富于同情心；他坚决主张，如果诸侯下令做违反 351 圣经的任何事情，臣民的责任是进行任何可能的消极抵抗，但使用武力积极反抗诸侯则是不正确的。何况，一个基督徒的责任是要

团结那些还没有掌握“上帝全部真理”的人一道进行这种抵抗。所以，路德根本不会去做与城市结成反抗皇帝攻守同盟的事，因为他认为谁这么做谁就犯了慈温利的错误。

这比同瑞士人断绝关系要复杂得多。德国南部的城市斯特拉斯堡、门明根、康斯坦茨、林道等，与其说是属于路德派，不如说是属于慈温利派。他们不仅倾向于这位瑞士宗教改革家更为激进的神学；他们还发现他为苏黎世制定的建立改革派教会的办法，比德国北部路德派教会采用的地方分权办法，更适合他们的市政制度。对于在德国农民战争之后对“普通人”在教会里地位的看法已有改变的路德来说，它本身就是对路德派新建教会的一种威胁。慈温利的办法使教会政府太民主了；而恰恰又在民主是最危险的几个中心城市来做这样的事。他不会忘记，这些南德城市的暴徒们曾参加刚刚被镇压下去的社会革命，那里的工人阶级大众一直是再洗礼派补充新生力量的基地，而且正是在门明根，慈温利的追随者协助组织了革命，并使该城走向宗教觉醒。此外，将这些南德意志城市转向瑞士的吸引力，可能导致德意志帝国似乎尚存的团结有彻底瓦解的危险。其结果可能使许多城市脱离德意志祖国而独立，从而出现许多与德国断绝联系而投入瑞士联邦怀抱的新行政区。

第四节　马尔堡会谈

352　所有这些想法在路德及其同时代的神学家的心里也都存在，而且由于他们拒绝参加而使拟议中的防御同盟建议流产时，还影响萨克森选侯。没有人比德国宗教改革运动造就出来的这位能干的政治领导人黑森伯爵更感到沮丧的了。他比他同时代的北德意志诸侯更了解慈温利；他对神学问题有浓厚的兴趣；他在一定程度

上同情慈温利的独到看法；而且他不害怕萦绕路德和他的萨克森选侯脑际的民主制度。他相信，事实也证明，神学上的分歧或受到怀疑的分歧都是造成分裂的主要原因；他正确地推测，路德派神学家们盲目夸大这些分歧点；他希望要是路德派和瑞士人能坐在一起，他们将学会更好地相互了解。于是，他试图在他的马尔堡城堡里安排一次宗教会议。由于事关路德派，他必须克服许多困难。路德或梅兰希通都不愿会晤慈温利。梅兰希通心想，如果要召开一次会议，最好能会晤奥克拉姆帕迪乌斯或某些知名的罗马天主教会人士。另一方面，慈温利渴望会晤路德。他立即响应召开会 353 议。他不等得到苏黎世议会的离境许可，便来到一个处处是敌人的国度。这次会议从1529年10月3日开始到5日结束。陪同路德的有梅兰希通、尤斯图斯·约那斯、克鲁西格、哥达的弗里德里克·梅库姆、纽伦堡的奥西安德、哈尔的布伦茨、奥格斯堡的斯特凡·阿格里科拉和其他一些人。陪同慈温利的是奥克拉姆帕迪乌斯、布克尔、斯特拉斯堡的黑迪奥、鲁道夫·科林（他正式讨论时已离开）、巴塞尔和苏黎世的两名议员以及斯特拉斯堡的雅各布·施图尔姆。一方面由慈温利与梅兰希通之间，另一方面由路德与奥科拉姆帕迪乌斯之间举行预备会议以后，在该城堡的大厅里举行正式讨论。游客们至今还能看到当时辩论的场所，那里仍原样地摆着与会者围坐的那张桌子。

这次被称为“马尔堡会谈”的会议，达成的重要协议有永恒的价值，尽管没有完全实现黑森伯爵的期望。会议表明，除一处以外，两派神学家之间在所有方面都取得了真正实质上的一致。阐述基督教信仰要点的十五条神学条款（《马尔堡信条》），有十四条路德和慈温利都签了字。在一个问题上，即圣餐礼中基督圣体与饼酒的关系，他们没能达成一致意见。很难希望像这样一个长期激烈争论的教义问题能达成意见一致。

两位神学家都发现，在中世纪圣餐教义中，有一个他们认为有害于宗教生活的严重错误。它预先假定，一位教士凭借圣职赋予的神秘力量，在圣礼中可以赐给或不赐给教民以恩典。它断言教士能够把饼酒变成基督的真正体血，要是没有这种变化，基督就不会降临这个圣礼中，领圣餐的人也不可能得到圣礼的恩典。路德作为一个中世纪基督教徒抨击这个问题，他满足于清除圣餐仪式中的这一种错误，至于其它错误他虽然看到却听任不管。慈温利则是以一位人文主义者出席会议的，他的基本行动准则是想得到全然超出中世纪神学的东西，并想找到早期基督教著作家怎样能够帮他解决这个问题的依据。这种思想认识上的分歧，使他们从不同的角度探索这个问题；如果用中世纪的方法考虑这个问题，那全部分歧会很容易得到解决。中世纪教会把圣餐礼分成截然不同的两部分——弥撒和圣餐。[1] 弥撒与基督献身于十字架的思想密不可分，圣餐同信徒与复活的基督相沟通的思想有关。慈温利抨击罗马天主教会的弥撒学说，路德则企图给中世纪的圣餐概念加上一种新教含义。所以，这两位新教对手没有真正交锋。

路德在修道院里对达艾利、比尔和他们的共同老师奥卡姆的威廉的研究，使他能够说明无所不在的光荣的基督圣体会自然降临到饼与酒里，并不需要教士的什么奇迹，这种说法令他满意；使他能够否认教士的奇迹，并非常严格地保持“这是我的身体”那句常用语的原意。

另一方面，慈温利坚持说，圣餐起初与基督之死有关，而且它首先是一种纪念仪式。他在中世纪神学家反复宣讲的内容中加进了纪念思想，从而使中世纪的弥撒变成一个新教的圣礼，并认为享用圣餐的办法是信而不是用嘴吃。他把这看作是恢复到圣礼概念

①《特兰托宗教会议训令和教规集》中记载，第22次会议上规定了弥撒献祭，第13次会议上规定了圣餐。

未被异教思想败坏之前的最初几个世纪的信仰。

他像路德一样，认为自己是早期神学家事业的继承人，但他不像那位德国宗教改革家那样，去向奥卡姆、比尔或达艾利求教。埃拉斯穆斯讨厌弥撒中教士的奇迹，不大注意严正地解释那句名言的本意，因而宣称圣餐礼是纪念的象征，是与上帝的誓约的象征，也是所有基督徒的友谊的象征，而这正符合慈温利的基督教具有社会性的思想；然而，他是一个了不起的基督教神学家，绝不满足于有关仪式的这种模糊观念。中世纪晚期的许多神学家，尽管有特兰托会议的严格规定，思想比实际可能更开阔，曾企图使基督教会信仰的主要仪式含义更纯正和更超脱世俗。他们中最重要的一个是约翰·韦塞尔（约 1420—1489 年），他写有详尽阐述的长篇论文《论圣餐礼》（De Sacramento Eucharistiœ）。他告诫说，圣餐礼是一种将基督之死告诉给信徒和由信徒享用的仪式；它首先是对基督之死的一种纪念，然后是共享或分享恩典；共享内有耶稣的精神存在，它远比与基督圣体直接接触更为重大；而分享是通过信来实现的。尼德兰神学家克里斯托费尔·赫尼乌斯接受了这些思想，他坚持认为我主在《约翰福音》第六章的讲话已驳斥了从物质上对圣餐所作的任何解释，从而强化了这些思想；所以，那句名言不能生硬地从字面上去解释。他第一个建议“这是我的身体”里的“是”应理解为“象征”。韦塞尔和赫尼乌斯都是慈温利的先驱，而慈温利把他们的思想吸收到他的圣餐教义中来。必须记住，路 356
德也熟悉韦塞尔和赫尼乌斯的著作，但它们非但没有引起他的兴趣反而使他生厌，仅仅是因为他认为他们不尊重那句名言的本意。

不要忘记，路德只是靠安德烈·博登施太因·卡尔施塔特的某些接触才了解慈温利的。卡尔施塔特承认接受赫尼乌斯关于基督降临与饼酒之间关系性质的理论——说饼酒是“象征”，而对基督的降临则没有作更多的发挥。很快在维滕贝格发生的争吵激起

新教徒的愤慨。路德越来越坚持“无所不在的”基督圣体必然降临在饼酒里；而卡尔施塔特则无论如何不承认任何意义上的那种降临。路德用他那能言善辩的口才坚决主张，必须坚持那句名言的本意，而且说“这是我的身体”这句话肯定是指饼酒而言的；卡尔施塔特则认为，我主说这句话好像是指他自己的身体，如果不是，那么除路德坚持的那种说法外，必须在宗教信仰上作出令人信服的其它解释。

会聚在马尔堡的诸位神学家受到这次争论的蒙蔽，使他们不能认真考虑彼此的教义主张。在所有实质问题上，路德和慈温利之间的分歧不像他们彼此想像的那么大。他们两人的理论可以简单概括如下：

主要着眼于中世纪弥撒教义的慈温利，主张：(1)圣餐礼不是“重复”基督献身于十字架，而是“纪念”那一次献身；饼酒不是再现的基督，而是“象征”曾为众人受难于十字架上的基督的体血。(2)罪的赦免不是由于“吃了”再现的基督，而是“信仰”献身于十字架的基督。(3)基督的功德总是通过信来享用，而赎罪也是以信在基督变成我们的食物的圣礼中获取的；但这种既非物质的又非肉体的食物，不是靠嘴而是靠存在于心灵中的信来享用的。所以，圣餐礼中确有基督降临，但不是肉体的降临，而是精神的降临。真正的和充满生气的信总是包含着信徒与基督的融洽一致，同时也包含了基督的真正降临；所谓基督的降临，既然是表现在以信而做的每个行动之中，那么也表现在信徒真诚参加的圣餐礼里。(4)只要认为圣餐礼起源于基督的献身，饼酒是基督圣体受难的象征，那么，吃饼酒也就是重新表示与复活的基督永远保持一致的象征和保证。(5)因为我主亲自特别告诫他那时的人，不要将他作为肉体的或物质的食物来吃(约翰福音，第6章)，所以那句名言不能生硬地照字面解释，“这是我的身体”的意思是“这象征我的身体”。第四点

357

他说的比较含蓄，不是一看就能明白的。

路德主要着眼于中世纪的圣餐教义，主张：(1)圣餐礼最初用于使领受圣餐者的信徒直接与复活的基督接触。(2)为达此目的，他始终认为"无所不在"的基督光荣圣体，必定就地降临于饼酒之中；与基督圣体直接接触的领受圣餐者，像主在世上的门徒和现在在天上的圣徒那样，已经与主沟通。(3)基督的这种就地降临，不能推测为教士的什么特殊奇迹，因为基督的光荣圣体凭其"无所不在"自然"到处"都有，所以也存在于饼酒之中；这种当然的降临之所以成为圣餐中的降临，在于上帝对虔诚和真心领受圣餐者许有诺言。(4)共享复活的基督，意指享用基督之死和由基督之死得到的赎罪；但路德的这种最终想法，亦即慈温利的原始想法，在他的讲道里没有详细讲清楚。 358

这两种理论，就宣讲教义而言，可以互相补充而不是排斥。路德的理论依据的是中世纪有争议的"无所不在"思想，慈温利的理论依据的是对圣经的某些解释。不幸的是，但也是很自然的，这两位神学领导人一旦在马尔堡相遇，不是寻求彼此观点一致之处，而是互相攻击对方理论之不足。一开始，路德在他前面的桌子上用粉笔写上"这是我的身体"(Hoc est Corpus Meum)等字，同时说，"我相信这句话的本意；如果有谁不相信，我不与他争辩而是予以反驳"；慈温利则把他的全部口才用于对"无所不在"的教义提出异议。围绕这两点进行了长时间的争论。慈温利坚决认为基督圣体站在上帝的右边，不可能无所不在，饼酒不过是并不存在之物的象征。路德争辩说基督圣体就在饼酒里，用他自己的比喻说，就像剑在鞘里一样。如同一个士兵能拿出他那套着鞘的剑而正确无误地说，"这是我的剑"，尽管除鞘外什么也看不到；同样，尽管除饼酒外什么也看不到和感觉不到，但仍然可以正确无误地称圣餐中的饼酒是基督的体血。

十四条中所体现的观点很多是一致的，它们可以充分说明德国人和瑞士人有着共同的信仰。然而，路德坚持说他们在圣餐礼上的分歧使他们无法结成一种现实的兄弟友谊，黑森伯爵未能实现其首要目标。

菲利普没有因为这次失败而恢心，他下一步打算组织一个较小范围的联盟。假如路德和慈温利不能结成一种兄弟关系，可不可能把德国南方诸城和路德派的诸侯结合在一起呢？于是他在士瓦巴赫安排了另一次会议（1529年10月），那时有可能在一系列神学教条上达成协议。路德准备了十七条款，打算提交这次会议。这十七条款是以马尔堡信条为基础；但由于路德毫不妥协地阐述他那圣餐教义，南方诸城的代表们对是否签字表示犹豫就没有什么奇怪的了。他们说，那个告白（因为路德的十七条款采用了那个形式）和在他们中间宣讲的教义不一致，在要他们表态之前，他们需要同他们的友好城市协商。这样，菲利普联合德国新教徒的努力再次遭到失败，一个分裂的新教只好静候决心解决宗教纠纷的德皇的驾临。

第五节　德皇在德国

查理五世正处在其权力的顶峰。这位在沃尔姆斯会议时面带病容的青年，已经长成为一位30岁的严肃的成年男子，9年里的一系列成就使他成为欧洲最有权势的人物。他平息了西班牙人的骚乱；他在帕维亚之战中制服了劲敌法国；他使教皇威信扫地，并用洗劫罗马的办法使教皇陛下懂得对抗神圣罗马帝国首脑的危险；他还迫使难驾驭的教皇给他戴上皇冠。他使哈布斯堡家族的领地得到巩固和扩大，后来他的弟弟费迪南德还至少在名义上当上了波希米亚和匈牙利的国王。现在，他决定访问德国，利用他御

驾亲临和他个人的影响来解决他广阔领土上一部分地区的宗教纷争。他还打算让他的弟弟费迪南德当选为罗马人的国王,以确保皇位后继有人。 360

春天,查理从意大利越过布伦纳山口,受到蒂洛尔人的隆重欢迎,他们竭力对他们爱戴的皇帝马克斯之孙表示高度的敬意。他在旅程中写给其弟弟的信里,胸有成竹地向他倾吐他那平定德国的计划。他打算用他的良心可以作出让步的每个论点(因为加特力教是查理所奉的信仰),来促成和解。如果这样做达不到目的,他决心使用武力镇压宗教改革运动。他似乎不怀疑他会取得成功。他一点没有料到他将要遇到一种深广莫测的巨大精神力量,而且这种力量将慢慢地创立一个他自己以及他同时代人闻所未闻的新世界。在因斯布鲁克他请萨克森选侯来见他,却遭到这位路德派诸侯的拒绝,这虽不免使他有些不快,但事情棘手的这一先兆并未使他忧虑不安。

查理在博洛尼亚时已发出传召,命令帝国各位选侯、诸侯和各等级的代表出席于1530年4月8日在奥格斯堡召开的帝国议会。没有对拒绝应召提出威胁。这位皇帝宣称,他打算把以往的一切过错留待救世主耶稣去裁决;他希望倾听每一个人的意见、想法和建议;他的唯一心愿是保证大家都能在一个基督、一个国家、一个教会和一个团结的气氛之下生活。①6月6日,他离开因斯布鲁克缓缓北行,于15日晚抵达距奥格斯堡不远的莱希河桥。他发现有大批德国诸侯从下午两点起就在那里恭候他的驾临。他们一齐向他敬礼,他也有礼貌地下马向他们亲切致意。查理携带的随行人员中有教皇使节、红衣主教坎佩吉奥。大多数选侯跪下来接受这位红衣主教的祝福,然而萨克森的约翰笔直地站着不动,拒绝接受 361

① Schirrmacher, Briefe und Acten Zu der Geschichte des Religionsgespräches zu Marburg und des Reichstages zu Augsburg, 1530, pp. 33,34.

给他的祝福。

德国史上一支空前壮观的队伍排列整齐地举行了入城式。各选侯的随从全都手拿他们专用的旗帜和武器——按照古代的传统权利，萨克森走在队伍的前列。然后是皇帝独自一人，他的头上打着华盖。他原想让教皇使节和他的弟弟骑马走在他身旁华盖下；但德国人不容许这样做；他们不能容许教皇的代表与德意志帝国的首脑骑马并肩进入他的帝国的最重要城市。①

当时，奥格斯堡正处在它繁荣的顶点。它是意大利和黎凡特以及北欧城市之间的巨大贸易中心。它是中世纪晚期欧洲大资本家韦尔策和富格尔两家族的家乡。该城市民引以为荣的是能与诸侯平起平坐，而且在那个阶级区别根深蒂固的时代市民的闺秀曾与诸侯世家联姻。至今，奥格斯堡一条大街的名字——菲利皮内·韦尔策·施特拉塞——是用来纪念韦尔策家的一位女继承人与一位奥地利大公的结合的；而这些世家的墙壁装饰表明这座古城的富丽堂皇。②

362 一群教士唱着"你来得合乎愿望"（Advenisti desiderabilis）在城门口迎接这支队伍。皇帝、众诸侯以及他们的随从，全都走进大教堂里。唱起了"赞主歌"，皇帝接受祝福。接着，人们又排起长队，陪同查理前往主教宅邸下榻。

在这里，德皇做出他解决路德派问题的初次努力。他邀请萨克森选侯、勃兰登堡的乔治、黑森的菲利普和吕内堡的弗兰西斯，一同前往他的住处。他告诉他们，他已经得知他们都带着路德派的传道士和他们一起来到奥格斯堡，所以希望他们使路德派在这

---

① 莱希桥上的会见和队伍的情况，当时有几种记载；其中之一见 Schirrmacher, Briefe und Acten, etc. pp. 54—57.

② 选定为帝国议会开会地点，对一个城市并不是什么光荣的事。奥格斯堡市民在会议期间雇用 2000 名士兵来保护他们(Schirrmacher, Briefe und Acten, p. 52)。

次帝国议会开会期间保持沉默。他们拒绝了这个要求。接着，查理要求他们设法劝阻会引起争吵的讲道。这个要求也被拒绝。末了，查理提醒他们：他的要求完全符合 1526 年的决议；皇帝是所有帝国城市的君主；他还向他们保证，他会为自己指定传道士，并保证他们仅仅不加解释地宣读圣经，不作讲道。这个意见得到赞同。接着，他又要求他们同他一道参加次日的基督圣体节游行。他们拒绝了——费迪南德怀着愤怒，查理则以冷漠的态度倾听黑森的菲利普的争辩，或许是因为他懂德语。德皇坚持这个要求。接着，勃兰登堡的老乔治站起来告诉陛下，他办不到，所以也无法服从。这是一句简短刺耳的话，虽然态度十分恭敬，而且末了又讲出一句传遍德国的像烛光一样照亮人们心房的话："我宁愿跪在陛下面前并砍下我的脑袋，也决不违抗上帝和上帝的福音"——这位老人立刻就用手中的利刃搁在自己的脖子上。查理不懂德语也能理解意思。他和蔼地用佛勒芒式的德语说："不要砍脑袋，亲爱的边侯，不要砍脑袋"(Nit Kop ab,löver Först,nit Kop ab)。走在队伍中的查理，披着一件笨重的紫红色斗篷，微微弯腰，手里拿着一支 363 噼啪作响毫无用场的蜡烛，顶着炎炎烈日，穿过奥格斯堡的一条又一条大街；而新教诸侯则留在他们自己的住处没有出来。①

第六节　1530 年的奥格斯堡帝国议会

1530 年 6 月 20日，奥格斯堡帝国议会正式开幕；在皇帝的"倡议"或"演说"里宣布，召集这次会议是要讨论武装反对土耳其人的问题，陛下还渴望"用公平合理又温文尔雅的方法"结束使德国涣散的宗教分歧。德皇再一次要求新教徒们书面提出他们的意见和

① Förstemann, Urkundenbuch, etc. i. 268, 271; Schirrmacher, Briefe und Acten, etc. p. 59 and note.

困难。已经作出决定首先解决宗教问题。6月24日，路德派准备好了他们"有关信仰的不满和意见的陈述。"第二天（6月25日），帝国议会在主教宅邸的大厅里开会，由萨克森的总理大臣克里斯蒂安·拜尔博士宣读众所周知的那个《奥格斯堡告白》，他声音清晰宏亮，不仅大厅里的听众，而且大厅外面的群众也能听清。① 读完以后，总理大臣布吕克把这份文件连同拉丁文副本呈交皇帝。在上面签字的有萨克森选侯及其儿子约翰·弗里德里克、勃兰登堡侯爵乔治、吕内堡的埃内斯特公爵和弗兰西斯公爵、黑森伯爵、安哈特的沃尔夫冈亲王以及纽伦堡和罗伊特林根等城市的代表们。这些诸侯知道在这份告白上签名要担的风险。萨克森的神学家们恳求选侯答应他们的名字公开写；然而他泰然地回答说："我也要向我的基督表明信仰。"他不是一位像黑森的菲利普那样才华横溢的人。他是一位谦逊、热爱和平和生性沉默寡言的人——他的人民称他是坚定的约翰。近代的史学家们费尽笔墨描写德皇在这次帝国议会上表现的和解姿态和公正精神，他们这样做证明是正确的；但他有时也以武力相威胁。查理拒绝按封建惯例授给约翰选侯的高位，其左右窃窃私语说，如果这位选侯不顺从德皇的主张，就会被废掉爵位，转封给其直系亲属中能替代他而又坚决支持旧教者。②要是约翰具有"作为萨克森埃内斯廷家系传统特性的虽则难以理解但却值得称赞的宪政思想"，③ 他就会真心喜欢德皇。双方都承认，这一次奥格斯堡帝国议会使他们无可挽回地分手了。"大叔，大叔"，查理在他们的告别会晤时对约翰选侯说："我没料到你会这样。"这位选侯眼里噙着泪水；他讲不出话来；他默默地转过

364

① Schirrmacher, Briefe und Acten, etc. p. 90.

② 这个威胁记载在 Archiv für Schweizerische Geschichte und Landeskunde, i. 278。

③ Armstrong, The Emperor Charles V., i. 244.

身去，后来很快离开了这座城市。①

第七节　奥格斯堡告白

《奥格斯堡告白》如它声称的那样，是对“意见和不满”所作的某种陈述，它并未自认为是对教义原则的全面阐述。它的起草人（梅兰希通负责起草）和将它递交给奥格斯堡帝国议会的人，都自称属于古代那种有形的天主教会，都信奉普世性教会提出的所有信条，特别是《使徒信经》和《尼西亚信经》；但是他们坚决认为教会里弊病丛生，致使古代教义黯然失色。告白中说明，他们为什么不能再继续与一个未经改革的教会发生关系，他们的立场明确地表现在告白第二部分的开头几句话里。“鉴于我们教派没有违反圣经或加特力教会的信条，而仅仅要废除少数确凿无疑的弊端，即使它们是新沾染上的，但随着时间的推移有些已四处蔓延，有些是被迫而为的，然而都违反教会法的要旨；我们恳请陛下垂怜倾听需作何种改革以及为何不能强迫人们违心地遵从这些弊端的理由。” 365

告白常常被说成是企图大大缩小路德派与罗马天主教派之间的区别以及夸大路德派与慈温利派之间的分歧，但是这种说法是有某些原因的。梅兰希通从施佩耶尔帝国议会（1529 年）回来以后坚信，如果路德派与德国南方诸城的分裂越彻底，则越有可能达成一项可行的协议，而且只有这样才能期望那个设想会将路德派在奥格斯堡的立场渲染为他的主张。然而，这种说法基本上是错误的。整个文件到处是所有信徒皆教士的独特新教概念；这当然不可能与罗马天主教方面的立场和主张取得真正的和解。假如把教义上的这一个最大不同点暂搁一旁，就不难看到罗马天主教和新教教义在大多数用语上几乎是一致的。1541 年（4 月 27 日—5

① Förstemann, Archiv, p. 206.

月22日)的雷根斯堡帝国议会也同样证明了这一点。谁都不相信366卡尔文想要大大缩小新教与罗马天主教之间的分歧，可是他是自愿在《奥格斯堡告白》上签字的，他说他是在起草人(梅兰希通)所理解的那种意义的告白上签字的。《奥格斯堡告白》和路德的《小教理问答》是路德派各教会至今仍在使用的两本代表作。

《奥格斯堡告白》(Confessio Augustana)分两部分，第一部分叙述签字人的观点，第二部分列举他们反对的弊端。告白的形式和语言都表明，它的作者无意拟定一个详尽无遗的神学见解纲要，或把其中各信条当作一成不变的一系列教义真理。他们皆在简单扼要地阐明是什么使他们在信仰上团结在一起。如“我们的教派宣讲的”、“我们所讲的”、“我们摒弃这样那样的说法”等措词，就是证明。在第一部分，作者说明他们与中世纪教会有多少共同之点；他们如何恪守西方伟大神学家圣奥古斯丁的教导；他们与慈温利派那样更激进的新教教派有什么不同，还有他们是如何否定再洗礼派的说教的。有一段话非常简明地说明了路德派的因信称义说，这段话现在仍被当作和被说成是他们的共同信仰体系中许多部分的基础。在第二部分，他们列举他们不得不抛弃的中世纪教会的那些观点和实践——强迫教士独身、弥撒的献祭性、必须秘密忏悔、发修道誓愿以及德国主教管区中存在的教俗权力不分等。

该文件的由来是这样的。皇帝要召开帝国议会的诏书抵达萨克森时，总理大臣格雷戈里·布吕克建议要萨克森的神学家准备367一份他们的意见书，以便必要时呈交皇帝。①这件事做了。神学家们求助于《士瓦巴赫信条》，梅兰希通加以修改、补充，并尽量使其措词温和。该文件中把新教的要求压缩到最低限度，它处处贯穿

① Förstemann, Urkundenbuch, i. 39: 这位尊敬的总理大臣认为应当起草一份这样的文件 “mit gründlicher bewerung derselbigen aus göttlicher schrifft”。

着梅兰希通的和解精神。同时，在有些地方也闻得到路德犀利用语的味道："一个完美的基督教徒要做到衷心地敬畏上帝；其次是胸怀崇高的信仰，确信上帝由于基督的缘故才与我们和好；请求和期望上帝在我们的全部事业中给予帮助；广行善事，忠于职守。在这些方面包含着真正的完美无缺和对上帝的真诚礼拜，而不是在于不结婚、乞食或穿破衣服。"他对教会政权的形式所持的漠然态度和对保留旧制的欢迎态度，表现在如下句中："现在，我们无意剥夺主教们的权力；但只从他们那里要求一件事，即容许如实地宣讲福音，去掉少数几种如若奉行必犯错误的仪式。"

当罗马派神学家把他们反驳这个告白的意见呈交德皇以后，梅兰希通又受托草拟答辩——《为奥格斯堡告白辩护》。《辩护》比《告白》大约长六倍，它是一个杰出的和有学术水平的文件。德皇拒绝接受它，梅兰希通在同意将它公布之前又对它进行了加工。

德皇与亲罗马派诸侯们商议以后，[1]决定将《告白》交给由教皇使节坎佩吉奥[2]负责召集的由罗马天主教神学家组成的一个委员会进行审查并予以答复。委员会的成员有因戈尔施塔特的约翰·厄克、法贝尔和科克莱乌斯。要与这些支持教皇的斗士们达成谅解的希望是渺茫的。查理很快发觉，在促成和解的问题上，他的最顽固对手是那位教皇使节和他那神学家委员会。他们五次提出反驳意见，五次都被德皇和帝国议会退回，皇帝和议会要他们再 368

① Schirrmacher, Briefe und Acten, etc. p. 98.

② 查理清楚地知道，这位红衣主教会利用他的全部影响阻挠问题的解决。德皇先于帝国议会采取行动，私下请求梅兰希通告诉他会使路德派满意的"最小"让步。梅兰希通的回答似乎是（我们掌握的材料不大确切）：采用两种形式的圣餐；允许教士结婚；删去有关弥撒的教会法；承认已被没收的教产；其它有争论的问题概由举行一次自由的宗教大会解决。查理把这份材料送交罗马；经红衣主教秘密会议讨论后决定，这些要求全都不能接受。

拟一个措词比较温和和有所让步的稿子。①第六稿与查理的希望差距更大，但他只好接受，并作为他的信仰声明书发布，和解的希望终于破灭了。

第八节 宗教改革运动被镇压

宗教纠纷并未因妥协而消除。最后只能依靠武力——德皇预定的另一种抉择。时机似乎是适宜的。新教方面发生分裂，而且他们的分歧已在德皇面前暴露无遗。黑森的菲利普之所以在奥格斯堡告白签字问题上犹豫不决，不仅是由于他不相信它申述的观点，而且似乎是因为它关闭了在1529年一起发表“抗议”的各派之间结成一个全面联盟的大门。斯特拉斯堡、康斯坦茨、林道和门明根四城呈交德皇一个单独的告白（《四城告白》 the Confessio Tetrapolitana）；罗马天主教会神学家们对此也写了一个反驳书。慈温利送交了第三个告白。

369 路德没有同神学家们一道出席奥格斯堡帝国议会。根据法律他仍是受禁的，因为沃尔姆斯帝国议会的禁令尚未正式取消。萨克森选侯要他留在科堡城堡里。他留在了那里，但焦虑不安，急得像一只关在笼子里的雄鹰。他耽心梅兰希通的调和态度会使他出卖某些不可或缺的福音真理；他耽心黑森伯爵的急躁和众所周知的亲慈温利情绪。他的秘书给维滕贝格写信说，他已急出病来；他渴望回到维滕贝格去，至少可以在那里教教他的学生。当时，凯瑟

① 一个材料里说："Es war aber zum ersten die Confutation wol bey zweihundert und achtzig bletter lang gewesen, aber die key. Mäj. hat sie selbst also gereuttert und gerob, das es nicht mehr denn zwölf bletter geblieben sind. Solchs soll Doctor Eck sehr verdrossen und wee gethan haben." —— (Schirrmacher, Briefe und Acten. etc. p. 167.)（那是首次在第280页上的批驳，但是皇帝陛下亲自起草，这就不超过12页。这件事使厄克博士很不高兴。）

琳请他们的友人卢卡斯·克拉纳赫来给他们刚满一岁的小女儿马格达勒娜画像，她把画像送给丈夫以便使他多少感到一点家庭乐趣的慰藉。路德把那副像挂在坐着可随时看见的地方；他告诉我们，在他焦急等候的日子里，出现在他面前的那张可爱的小脸蛋给了他勇气。他从信件里了解到帝国议会的动态：已向各等级的代表宣读过《告白》；罗马天主教会方面正在准备反驳；他们预备在 8 月 3 日答复；据说，黑森的菲利普于 6 日突然离开帝国议会，举兵反抗德皇；梅兰希通已纠缠在不断的协商中，什么事也管不了了。在他从科堡发出的一封封信中(4 月 18—10 月 4 日)，充分表露出他的热情性格——催促他的友人告诉他事态的进展；告诫梅兰希通要站稳立场；从“你可以发怒，但不能犯罪”的经句中取得安慰；把这次帝国议会比作他窗外树上的一群乌鸦和鸦巢。①在科堡，他给他的小儿子写了一封有趣的信。②在那里，他还给忠实可靠的总理大臣布吕克写了一封鼓励信：

“我近来发现两件奇迹。第一件是，当我向窗外望去时，看见天上的群星和美丽的苍穹，但我没有看见造物主用以支撑苍穹而安的天柱；可天没有塌，美妙的苍穹仍安然不动。现在，有些人在寻找天柱，想触摸和拥抱它们；如果他们做不到，就担心和害怕天要塌，因为他们没有能够抱住天柱。如果他们的手能摸到天柱，他们就会认为苍天仍然安在！” 370

“第二件奇迹是，我看见我们的上空有大块大块的乌云翻滚，沉甸甸的好像一片汪洋，然而我没有看见撑托它们的根基，也没有看见与他们相连的岸边；可乌云没有掉下来，而是对我们皱着眉头向前飘动。然而，乌云一旦飘过，阳光又照到承受乌云的地板和我们的房顶上，再从那里反射回去——形

① De Wette, Luther's Briefe, etc. iv. 1—182.

② 同上书，第 41 页。

成一条彩虹！那么一层脆而又薄的地板和屋顶，很快又消失在乌云里，与其说它是坚固结实的地板，不如说像是我们透过彩色玻璃看到的虚幻的棱体，我们非常怀疑那层轻薄的棱体能否经受得住云海的可怕压力。但是，我们发现这个不结实的棱体能承受住这云海的分量，能保证我们安全！可是有些人只看重云海的厚度和它那巨大的分量，却轻视这个轻、细、窄的诺言彩虹。他们想试试那虚幻又隐显不定的彩虹的强度，但由于做不到这一点，他们便总是耽心乌云将带来水灾。"①

新教徒的处境好像从没有这么坏；但如路德在信里写的那样，威胁已经过去——至少当时如此。

坎佩吉奥强烈主张立即镇压宗教改革运动。他不断给教廷写信，坚持武力政策是对付路德派诸侯的唯一有效的手段。但是查理知道，有些不愿与路德派取得谅解的德国南方诸侯，极不同意用武力压服他们。他们不愿看到德皇在德国的力量无限增强。巴伐利亚的那几位亲罗马教会的公爵（维特尔斯巴赫家族），像黑森的371 菲利普那样激烈地反对哈布斯堡；查理不愿再挑起反哈布斯堡的热情。于是建议举行会谈，② 看看是否最终能达到某些相互谅解；帝国议会慎重地增加了一些非教会人士，希望他们能比罗马天主教会的神学家更通情达理一些。举行了几次会议都无明显的结果而散会。新教诸侯拒绝作出必要的让步；查理看到他的计划四面碰壁。因此，帝国议会里的罗马天主教多数派制定一个"条例"，宣布新教徒准予安全待到1531年4月15日以前；但自该日起，将受

① De Wette, Luther's Briefe, etc. iv. 128.

② 这次帝国会议的参加者并非把全部时间用于神学讨论上。我们获悉：路德教徒和罗马天主教徒一同出席宴会；一起跳舞直至深夜；一起参加在"美丽的草坪"上举行的所谓游园会，那里有专供贵妇人使用的木房子；还一起参加马上比武会。在一次马上比武会上，德皇的弟弟费迪南德跌了一跤，他的马从他身上凌空而过；梅兰希通写信给路德说，在一次这样"文明而愉快的"交战中，有六人被杀死。

到武力镇压。与此同时，还命令他们不得在仪式或教义方面再作任何革新;禁止他们干扰他们地区里的罗马天主教徒;他们还应帮助德皇和罗马天主教派诸侯镇压慈温利和再洗礼派的追随者。这项决定引起路德派诸侯和十四个城市签名的第二个"抗议"。

再没有比这些城市所采取的立场使查理生气的了。他认为他作为皇帝,是每个帝国城市的最高君主;他用劝说加威胁，要各城市的代表接受"条例"。但是甚至遭到奥格斯堡的拒绝。

路德派诸侯和表示抗议的那些城市的代表发表完"抗议"后，便纷纷退出帝国议会，而不管罗马天主教多数派将会采取什么进一步的行动。乘他们不在场时，通过了一项重要的法令。帝国议会决定：沃尔姆斯敕令应予以贯彻；教会的司法权应予以维 372 护,教产应全部归还;最重要的是,要恢复有权审理帝国境内一切有争议法律诉讼案件的帝国上诉法庭（the Reichskammersgericht)。这最后一条暗示，要用折磨人的法律起诉新花招来对付新教的扩张，根据上诉法庭的性质，法律诉讼必然总是不利于对中世纪帝国的教会司法权持异议的人。①有关夺取教产的一切诉讼案，一切违抗主教决定的行为,都可向中央法庭提出控诉;由于上诉法庭据以作出判决的法律原则和它所承认的统治当局都是中世纪的，所以新教徒不要指望它会作出有利于他们的决定。例如，萨克森的路德派教会包括其许多牧师和教师，都是靠取自原先的教产为生的。根据帝国议会的这项决定，每一宗这类财产转移案均可向中央法庭上诉，而法庭根据法律必然作出不准转让的判决。如果新教诸侯们漠视中央法庭的决定，德皇有权将他们作为违反帝国法律犯论处。②

① 罗马天主教多数派已决定对新教少数派作战，但不是在战场上，而是在法庭上，他们的格言为"不是格斗，而是权利"。

② 当1545年宗教战争确实爆发时，查理为使用武力辩护的理由是，萨克森选侯和黑森伯爵触犯帝国法律，"拒绝接受帝国上诉法庭的决定"，并反对这次帝国议会的决定。

查理在奥格斯堡遇到了他迄今为止的成功事业中第一次重大的挫折。但他是个一经拿定主意决不改变的人，从来不介意会将事情闹僵。他认真思考了这个问题，在奥格斯堡时他心里酝酿了三种解决宗教纠纷的方案——和解、把新教问题搁置一个或长或短的时期，还有召开一次自由的宗教大会。好像他在奥格斯堡第一次认真断定，欧洲的形势已经到了必须“迫使”教皇召开一次宗教会议的时候了，并且应当允许这次会议有言行的自由。在后来的15年里，查理在德国试验了所有这三种方案。

373

第九节　施马尔卡尔登同盟

11月19日，德皇公布帝国议会的决定。新教徒们商定了一个应付局势的共同方案。一些诸侯和城市的代表，在萨克森公爵区西南边陲一个被白雪皑皑丘陵环抱的山城施马尔卡尔登开会(12月22日—31日)。他们不得不既要应付烦人的诉讼，又要对付4月15日以后被镇压的危险。这时他们还能奉行他们的消极抵抗原则吗？这个问题得到了认真的讨论。日复一日地讨论这个抽象的问题，坚持要先端正他们自己的良心然后再作出自卫的决定，还是想想这些诚挚的德国诸侯和市民，想想他们的生命财产所受的威胁吧！法学家们全都支持积极防御。起草了同盟条约。经过认真的考虑，没有提德皇的名字；迫使他们采取行动的原因与其说已阐述清楚，倒不如说是含糊其词。在上面签字的有萨克森选侯、黑森伯爵、吕内堡公爵、安哈特亲王、曼斯菲尔德的两位伯爵以及马格德堡和不来梅的代表。勃兰登堡虔诚的老乔治并不认为反对皇帝是合法的；纽伦堡的代表也有重大保留。其他许多代表觉得需要时间考虑。然而，这个同盟开始形成，并且很快具有很大的规模。

施马尔卡尔登同盟承认新教义，并发布了他们的“声明。”他们 374
如果受到控告或其它攻击便立刻进行自卫。同盟无意把德国南方诸城排斥在外；查理以为神学分歧会使德国国内新教徒分裂不能结成同盟的希望落空了。慈温利在卡佩尔的英勇献身(1531 年 10 月 11 日)，使所有新教徒对其追随者的心肠变软了。德国南方诸城接受了力主联合的布克尔的领导。南方许多城市马上加入了施马尔卡尔登同盟。不伦瑞克也参加了。远在北方的汉堡和罗斯托克，中部的戈斯拉尔和格廷根，全都参加进来。几乎德国北方和南方所有重要城市，都联合到这个强大的施马尔卡尔登同盟中来了。它成了欧洲的一支强大力量。丹麦希望参加。托马斯·克伦威尔迫切希望英国能参加。施马尔卡尔登同盟必然是反哈布斯堡的，德皇必须认真对待它。

同盟在 1532 年的纽伦堡帝国议会上显示了力量。要用火与剑征服新教徒的那一天(1531 年 4 月 15 日)，平安无事地过去了。查理陷入四面楚歌之中，使他无法实现他 1530 年 11 月 19 日发出的威胁。土耳其人正在骚扰维也纳和奥地利公爵领地；教皇准备利用皇帝的一切弱点；法国是势不两立的；英国是敌对的；还有，巴伐利亚的几位公爵正尽一切可能削弱德国哈布斯堡的势力。

1532 年在纽伦堡召开帝国议会时，皇帝知道他不可能制服路德派，于是重新采用以前的谦恭礼让态度对待他们。他们比皇帝大力扶助的德国罗马天主教派富有爱国心。路德大声疾呼：一定要迎击并击退土耳其人，在反侵略斗争中所有德国人都必须支持德皇。帝国议会提出一项“条例”，规定无限期延长宗教和解；废止 375
帝国上诉法庭的反新教诉讼程序；不得因宗教分歧而对任何邦提出起诉。罗马天主教派拒绝接受；这项“条例”始终没有公布。但新教诸邦声明他们信赖皇帝陛下的保证，并向皇帝提供军队保卫维也纳，从而击退了土耳其的入侵。

从1532年的帝国议会起到1546年战争爆发期间，德国的斗争历史非常复杂，不能简单地认为是宗教改革与反宗教改革之间的较量。

在16世纪，几乎所有真诚而富有创见的人都期望教会改革。罗马教廷是各种各样改革的唯一对立面。然而，在应实行何种宗教改革上的两种不同意见把渴望改革的人们分成两类。一类期望看到僵化了的、拘泥于形式的中世纪教会重新充满宗教活力，同时保留它的一些重要特征，即由僧侣统治和以教皇为至尊的教阶制为基础，实现表面的统一。另一类则希望人们的精神摆脱纯粹宗教权威的束缚，并在所有男女信徒皆教士的原则下重建教会。在德国的斗争中，查理皇帝可视作第一类人的化身，路德则代表第二类人。对第一类人来说，似乎按中世纪观念强调维持教会的表面统一与权威是主要的；另一类人则满足于使中世纪教会分解为一些地区性的教会，而他为之斗争的每个地区性教会又是有形的普世性教会的一个组成部分。假如能达成一项真诚而持久的和解方案使大家都留在一个教会组织里，查理不难接受教义和习俗的许多变革。他一再表示同意停止抗争；但他从未担负起责任实现承认路德派教会的永久宗教和解。他对和解并无异议，只是不愿接受持久和平。如果路德派不能按照和解方案重新回到中世纪教会里来，那时他就准备采取一切非常手段强迫他们回来。当然，他统治着许多土地；却又像大多数只有少许土地的小诸侯一样，热中于巩固和扩大他的哈布斯堡皇家的财产，所以他必然是一个机会主义者。然而，他基本上不会离开他那解决宗教纷争的计划。

376

但是，各种各样政治的和个人的动机在德国（像在别处一样）对双方都起作用。黑森的菲利普既接受路德的宗教改革原则，又强烈憎恨哈布斯堡家族及其在德国的至高无上权力。巴伐利亚诸公爵是罗马天主教会在德国的最强有力的支持者，也是奥地利

皇族的世仇。查理不可能在祖国实现宗教和解，不仅是因为他坚决维护中世纪的教会观念，而且也在于有些人公开或私下不满皇权的加强以及嫉妒哈布斯堡家的领土扩张。德皇的目标与他那不可或缺的伙伴，即教皇之间的矛盾，使局势更加困难。

1534年，黑森的菲利普说服施马尔卡尔登同盟支持被放逐的符腾堡公爵的诉讼。这位公爵的领地被哈布斯堡家族兼并，那里的人民在皇帝的统治下备受压迫。巴伐利亚的公爵们说服了士瓦本同盟这个皇帝派和罗马天主教派的主要支柱，在德国南方的这件诉讼案中持中立态度。于是，菲利普轻而易举地击败费迪南德，377 把皇帝的支持者逐出符腾堡公爵领地。乌尔利希公爵复位，宣布支持路德派宗教改革，符腾堡也成了一个新教邦。根据卡丹和约(1534年6月)的规定，费迪南德公开保证履行查理的私人保证，即不因任何与宗教有关之事将新教徒送交帝国上诉法庭受审。① 接着又发生了一件影响重大的事。1536年，士瓦本同盟瓦解。这样，新教各邦和各城市的施马尔卡尔登同盟便成了德国仅有的一个强大的同盟。

这个新教徒的政治同盟使人联想到另一件十分类似的事。德国南方的牧师要求会见路德，讨论他们之间的神学分歧。他们在维滕贝格举行会谈，经过长期争论，除一个小问题，即"无所不在"的基督圣体存在于圣餐礼的饼酒之中外，全部取得一致意见。大家同意把它作为一个有争议的问题搁置起来，终于都在所谓的《维滕贝格协议》② 上签了字(1536年5至6月)，从而使德国所有的新教徒团结起来。

三年以后(1539年)，亲罗马天主教诸侯中最公正善良的萨克

① Winckelmann, "Die Verträge von Kadan und Wien" (Zeitschrift für Kirchengeschichte, xi. 212 ff.).

② 见 Kolde, Analecta, pp. 216 ff., 231 f., 262 f., 278 f., etc.

森公爵乔治逝世了。由他的弟弟亨利袭爵，在臣民的欣然赞同下，亨利表示支持新教信仰。唯一可使他感到心满意足的是，路德能在这样一个吉日到莱比锡主持宗教仪式。路德终于在20年前与厄克辩论并听到乔治公爵宣布他的主张是洪水猛兽的那个城堡大厅里讲了道。

同年，勃兰登堡新选侯也在群众的欢呼声中转到新教方面来；这样，勃兰登堡选侯区和萨克森公爵区这两个德国北方天主教大邦，都改属了新教。

378

这个潮流如此汹涌，以致美因茨、科隆和特里尔三个大主教选侯以及另外一些主教，也企图使其辖区脱离教会而转为新教。这使查理大为震惊。如果上述脱离教会的计划实现，新教徒将在选侯团里占大多数，那么下一个皇帝也将是一位新教徒。

查理不安地注视着德国罗马天主教派诸侯的势力日益衰落；许多报告使他确信，宗教改革在群众中的进展越发可观。罗马天主教会即使在其势力一直较强的一些地方，好像也突然一蹶不振。一度是坚定的罗马天主教派的布雷斯劳，现在也成为最狂热的路德派；在维也纳，法贝尔主教写道，除他自己和大公外，全体居民都是路德派。罗马天主教派的大学几乎没有学生。在巴伐利亚，据说修道院多于修士。愿当教士的人数缩小到令人吃惊的程度。教皇使节维吉里奥报告说，在波希米亚，除少数付不起授任圣职费的贫民外，他找不到一个愿当教士的人。

教皇(保罗三世，1534—1549年)的政策引起德国罗马天主教派诸侯的反感。他使他控制区的教会利益服从于他那意大利的反哈布斯堡计划，并与为反对德皇而和土耳其人勾结的法国的弗朗西斯结成事实上的同盟！亨利八世的言行引起了德国罗马天主教派领导人的注意和研究。他们能不能仿效亨利也在德国造出一个忠于中世纪教义、教阶制和礼仪但又脱离极少关心他们的教皇而

独立的民族教会呢？

所有这一切，迫使查理和费迪南德修订他们的政策。德皇认 379 真考虑，解决宗教纷争的办法是否可以既不批准延长对路德派的和解（他虽然不希望，和解却可能是长期的），也不用在教义和礼仪上达成某些妥协积极创建一个德意志民族教会，而是用不经教皇同意召开一次德意志民族的宗教会议的办法来解决。

他怀着这些想法，派他的总理大臣赫尔德去德国为那里的罗马天主教派撑腰打气。他的代理人很快抛弃了主子的庞大计划，尽管他理解这个计划，并满足于公开声明查理在纽伦堡所作的、经费迪南德在卡丹和约中予以确认但现已撤回的私人保证。在帝国上诉法庭对新教徒的指控并未撤销，并要作彻底调查。他还在纽伦堡策划（1538 年 6 月）成立罗马天主教派诸侯的同盟，名义上是自卫，实际是迫使新教徒服从帝国上诉法庭的决定。这些措施无助于和解；它们几乎导致只有德皇出面干预才能避免的一场内战。

德皇召回赫尔德总理大臣，改派隆德大主教去查明哪些条件新教徒可以接受。他发现他们的条件比德皇可能答应的要高得多，但这次来回商谈的结果使新教诸侯获得了持续 10 年之久的和解。

几个教会选侯打算脱离教会，使查理明白他不能冒险等待这个和解状态的自然结束。他竭力要找出在教义和礼仪上能否取得谅解的途径。路德派和罗马天主教派神学家与俗界人士在哈格瑙（1540 年 6 月）、沃尔姆斯（1540 年11月）和雷根斯堡（拉蒂斯本，1541 年 4 月）[1] 相继举行会议。最后一次会议最为重要。讨论表 380

① Spiegel, "Johannes Timannus Amsterodamus und die Colloquien zu Worms und Regensburg, 1540—1541" (Zeitschrift für hist. Theologie, xlii. (1872) 36 ff.); Moses, Die Religionsverhandlungen in Hagenau und Worms, 1540—1541 (Jena, 1889).

明，有可能就罗马天主教派和路德派的分歧意见各抒己见，最后两派神学家都能接受；但也表明在他们之间有一条新教徒难以逾越的巨大鸿沟。所有信徒都是精神上的教士与中世纪教士的专职教士无法相容。这是查理所做的企图使德国路德派能自愿和德国罗马天主教派团结的最后一次尝试。他看出，除非使用武力，路德派是决不会回到中世纪教会中来的，而施马尔卡尔登同盟若不彻底瓦解或者发生裂痕，使用武力也是不可能的。

第十节 黑森菲利普的重婚

机会来了。满怀胜利喜悦的新教徒在黑森菲利普的重婚问题上遭受了一次最沉重的打击，除黑森伯爵本人以外，还累及到布克尔、路德、梅兰希通的声望。

菲利普已经娶了萨克森公爵乔治刚满19岁的女儿。后来，他声称不可能再与她保持夫妇关系；克制对他来说是不可能的；他说他的那种处境使他终生痛苦，甚至已经到了影响他去圣坛的程度。仅仅几年以前，在一个与他相类似的案件里，教皇克莱门特七世允准丈夫再婚，那么新教神学家为什么会不允许他再婚呢？他亲自准备一份情况说明提交给神学家，得到由布克尔、梅兰希通和路德签署的答复，其主要内容如下：

381

根据上帝的最初训诫，婚姻只是一男和一女之间的事，双方将成为一体，这个最初的训诫已为我主所肯定；可是，拉麦首先违反这个训诫，接着是异教徒，再后是亚伯拉罕，娶了许多妻子，这是法律所允许的。我们目前生活在福音下，福音并未规定调节外部生活的准则，也没有明确禁止重婚。世上的现行法律起源于上帝最初的要求，牧师的明确职责是坚持上帝的那个最初要求和全然谴责重婚。可是，牧师在个别特殊情况下，为避免事态恶化，完全可

以破例批准重婚；这种重婚上帝和良心都认为是正当的婚姻(证明是必要的)；但从公法或习惯来说，它就不是正当的婚姻了。所以，这样的婚姻应当秘密进行，同意这种结合的特许必须严格保守秘密。如果被人知道，这一特许自动失效，这种婚姻也就成为姘居。

就是这么一个荒唐可笑的文件，路德、梅兰希通和布克尔竟然把他们的名字签署在上面。

当然，这件事是保守不住秘密的，泄露之后它的道德后果在敌友之中都是灾难性的。新教诸侯格外感到痛心；提议黑森伯爵应因重婚罪受审并按帝国法律予以惩处。这件事提交德皇解决，皇帝裁定不准举行婚礼，而神学家们所作决定的唯一结局是欺骗了一个可怜的少女。①

382 菲利普蒙受了羞辱，感到伤心，于是便与朋友疏远了，因而他就成了一个现成的工具来实现德皇的计划，即削弱施马尔卡尔登同盟，并在可能的情况下摧毁之。机会很快来到了。盖尔德省的三级会议，不顾保证应由查理继承的条约，选举克勒弗、尤利希和贝尔格公爵威廉的父亲为他们的统治者。父亲死后，儿子在条约刚一签订就立即继了位。这样，在紧靠德皇的尼德兰领地之处，出现了一个强大的反哈布斯堡国家。克勒弗的威廉将他的妹妹西比拉嫁给萨克森选侯约翰·弗里德里克为妻，他当然倾向于施马尔卡尔登同盟。1541 年，德皇与菲利普终于商定：菲利普

① 通常以为路德这样做的原因是不愿伤害一位有影响的新教领袖。仔细研究本案的原始资料——通信和记录——后，不能同意这种看法。我认为，它们反映了路德对他始终坚持的信念的一种可悲的真心忠诚。他非常崇敬圣经，他从来不能不考虑教会种种传统的巨大权威，如果这些传统并不明显违反神的肯定而直接的训诫。教会经常说，它对极为复杂的婚姻案件拥有裁决权，尽管路德谴责罗马教廷授予的这种裁决权，但他从未否定这种权力。相反，他真诚地认为，即使教会用基督教会的基本法篡改这种裁决权，只要不与圣经的"明确"训诫抵触，教会就仍拥有这种决定权。在他看来，教廷的过失不是在"必要时"行使裁决权，而是在完全没有必要时"为了金钱"而加以滥用。

保证阻挠克勒弗公爵参加施马尔卡尔登同盟，或至少阻止他得到这个反德皇同盟的支持，作为对菲利普的回报是，概不追咎既往，并擢升他在朝廷中的职位。年轻的萨克森公爵莫里斯，在承袭乃父领地(1541年8月18日)后，与菲利普之女结了亲，于是也卷进了这场交易之中。德皇就是这样使强大的新教联盟分成了两派；因为萨克森选侯拒绝抛弃他的姻兄。1543年，德皇讨伐这位不友好的公爵，完全击败了他，并从他手里夺走盖尔德，而受菲利普383百般刁难的德国新教徒眼看着他们一个最重要的盟友被颠覆了。这件事引起指责，大大削弱了新教的事业。

1544年，查理与法国缔结了和约(克雷皮和约，11月19日)，从而可以将他的注意力转移到德国事务上来了。就是这一个月，他迫使教皇在宗教大会问题上作出让步，商定于1545年3月召开会议。德皇指望这次会议成为他既能制服新教徒又能制服教皇的工具。他有意使这次会议能革新教会，清除教会已经沾染的种种弊端，特别是在削弱教廷力量的那些弊端；在这方面支持他的有西班牙的主教们和绝大部分讲拉丁语的基督教徒。但是，教皇是一位更为老练的外交家，在谋略上胜过教皇一筹。这次宗教会议是在特兰托召开的，名义上在德国境内，实际是个意大利城市。按规定所有会议成员必须亲自赴会，不得派代表出席，这意味着意大利的主教将一直占多数；选择多明我会修士和耶稣会会士为指导会议的神学家，清楚地表明不会在教义上对新教徒作出让步。从一开始，新教徒就拒绝对会议的决定承担任何义务，因而查理很快认识到他原来打算利用的工具却在他的手里毁坏了。如果想在德国保持宗教团结，非使用武力不可。无疑，德皇是不愿轻易使用这种非常手段的；但他在1545年中期与其妹玛丽、其弟费迪南德的通信里表示，他准备在必要时使用武力。

起初，他致力于瓦解这个一度较为团结的新教同盟。他打算

再次拉拢黑森的菲利普，但没有成功。可是，他还能劝说勃兰登堡选侯、勃 兰登堡—库尔姆巴赫侯爵和其他一些人保持中立——向 384 这位选侯切实保证，将永远保持在勃兰登堡达成的宗教和解(1541年)；但对他最有利的是，说服了萨克森年轻的莫里斯公爵成为他的积极盟友。

第十一节 萨克森的莫里斯

萨克森的莫里斯是一个非常令人感兴趣的人，因为他是他那个有趣人物辈出的时代里一个最复杂的人物。他在信仰上是一位新教徒，而且对他的信仰从来没有动摇过；然而，他在信仰罗马天主教的德皇与新教诸侯的冲突中站在皇帝方面，并且比谁都卖劲地来打倒他的新教教友。他与查理进行的交易是：萨克森选侯的爵位应从萨克森的埃内斯廷家族转到他的阿尔贝廷家族中来，他应当拿到马格德堡和哈尔伯斯塔特，他和他的人民将服从特兰托会议的敕令。后来，当他夺得了对方家族的选侯爵位时，便策划和发动了一次新教诸侯反对皇帝的成功起义，并在促进德国的路德教得到公认和赢得1555年的长期宗教和约上起了最重要的作用。①

第十二节 路德的逝世

在战争危险威胁着德国的那几个月里，路德离开了人世。他

① 兰克在他的 Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, bk. ix. chap. vi. (vol. v. pp. 161 ff. of the 6th ed., Leipzig, 1882) 里，曾对莫里斯其人作过有趣的研究；但最佳的研究也许是茅伦布雷歇尔的 Studien und Skizzen zur Geschichte der Reformationszeit (Leipzig, 1874), pp. 135 ff. 在一个人的强烈宗教信念中能够包容许多时期的种种怪想法，我们看到法国的罗马天主教徒先是姿意横行一周，下周又突然作沉痛的忏悔，路德派领导人虽偶然对妻子不忠、经常饮宴，但对新教教义又充满热情，这个事实要求我们在心理上进行更深入研究，而不是像某些现代英国史学家那样说几句没有价值的风凉话。

385 一年一年地衰弱下去，但心里一直惦记着他的事业。他觉得他应当再最后出一点力。曼斯菲尔德的两位伯爵在分割财产的琐事上起了争吵，愿意接受路德的调解。为这件事，他冒着寒冬的恶劣气候(1546年元月)去埃斯莱本。"只要我能使我的两位亲爱的领主达成和解，我死而无憾"，他说；况且，那又是请他去办的事。他的公断使得两兄弟都感到满意，作为酬劳他接受了给予曼斯菲尔德地区乡村学校的捐赠。这些事都发生在2月17日(1546年)，也是路德在曼斯菲尔德为他的同代人所做的功德。那天夜里他突然病情恶化，于次日凌晨逝世，离天亮还有一段很长时间。"尊敬的老师"，守在他身边的尤斯图斯·约纳斯说，"你愿永远信奉基督和信守你宣讲过的教义吗？"处于弥留之际的路德，振作起精神说："是的。"这是他讲的最后一句话。20分钟以后，他长叹一声离开了人世。

路德逝世时63岁——28年以前，他非常勇敢地把他的《论纲》贴在维滕贝格万圣教堂大门上，27年前，他在莱比锡与厄克当面争论的那些难忘日子里看出其《论纲》意义，而25年前，他站在德皇和沃尔姆斯帝国议会面前，受到全德国对他的欢呼，被称为反教皇和西班牙人的德国战士。从1519年到1524年之间的那些岁月，在表面上看似乎是路德一生中最光辉灿烂的时期。他支配和领导了他的民族，使涣散、分裂和从未有过欢乐的祖国实现了团结。他的讲话和他的感觉好像是个先知。"我得到福音，但它不是来自凡人，而是经由我主耶稣基督来自上天。所以，我可以自我剖析和自称为一位牧师和福音传播者。"这个职务对他

386 说来已非一时的暇想。他是被一种胜过他自己的力量一步步地引导和渐渐推上这条道路的；正是这种认识使他在上帝面前始终保持谦恭态度。他曾有一个梦想——同时也是德国这位最有经验的政治家，即他那位贤明的选侯的理想——希望德国能在一个统一

的民族教会之下团结起来，摆脱罗马的束缚，与罗马那种亵渎神明的行为断绝关系，摈弃它那败坏古代和较为纯洁时代宗教信仰的种种传统，谴责她对上帝授予世俗权力的领土横加侵犯，在这些年里他的这一梦想几乎要实现。

接着，爆发了使理想破灭的农民战争，那时德国到处是重重壁垒，它们产生了令人沮丧的猜疑和极度的恐怖。暴动过去以后，尽管战争对宗教改革运动造成了几乎是难以弥补的损失，同时又受到教廷外交官的利用，路德还是重新鼓起勇气，收复了已经失去的许多阵地。然而，这次沉重的打击对他的影响是深刻的。他照旧信赖上帝，但更加不相信人，害怕"骚动"，决心不再和与那些煽动农民误入歧途的人来往，即使是稍微沾边的人。他重整宗教改革的力量，利用他们相信他是他们的领导人亲自带领他们重新回到教规上来。他的为人极大地影响那些有着像都铎或瓦洛亚那样强烈的高贵感和专权的德国小王公，他们都甘愿接受他的引导。萨克森选侯区、黑森、吕内堡、安哈特、东普鲁士、曼斯菲尔德和大约二十个帝国城市，从一开始就忠实地追随他；几年以后，中部和南方的萨克森公爵区和符腾堡，还有北方的勃兰登堡，宣布自己是新教邦。这几个大诸侯邦使它们周围的一些小卫星邦，全都加入它们的行列。可以说，在路德逝世之前，德意志帝国的极大部分地区都已接受了新教——这片地区大致像一个巨大的三角形，其 387 底线是西起尼德兰、东抵东普鲁士的波罗的海沿岸，顶点是瑞士。该地区有一部分——如西部科隆周围地区和中部的帕德博尔恩、富尔达和其它许多地方——仍属信奉罗马天主教的教会诸侯所占有，但另一方面，许多坚定的新教城市，如纽伦堡、康斯坦茨和奥格斯堡，则处于这个地区之外。面积宽广和实力雄厚的这个新教德意志，若其统治者能以诚相见，就足以用武力挫败德皇和天主教诸侯方面想要制服他们的任何企图。

在这个广阔的地区里，新教业已确立，而且在大部地区执掌权力的最高世俗当局发布的条令里，已制定出儿童教育和赈济穷人的规定。用以代替献祭和教士起中介作用的弥撒，已被废弃。在公众的礼拜中，已用德语代替拉丁语，礼拜者可以在对他们参加的礼拜仪式充分了解的情况下隆重地做礼拜。每个讲坛上都有一本德语圣经，教堂的座位上都有为群众准备的圣经抄本。唱的是译成德语《诗篇》中的圣诗和德语赞美诗，布道用的是德语。竭尽心力培养受过教育的、能忠诚宣讲福音和真心诚意挑起"感化众生"责任的新教牧师。中世纪教会的大部分教产都用于传播福音。在这些新的变动方面并不是机械地千篇一律。路德拒绝充当一个宗教独裁者的角色：需要他提出意见时他总是提出忠告，从不发号施令。维滕贝格的"作法"不一定与罗马的"作法"矛盾，那里的"作法"也不是礼拜仪式和教会组织的唯一模式。

388

路德开创的运动到1546年以前已远远越出德国的国界。所有欧洲国家都感觉到它的脉搏。早在1519年（4月），巴黎的学者们几乎都热情地学习他的著作。[①] 1521年前，英国人已热心地读他的那些书了。[②] 阿莱安德自沃尔姆斯写信给教廷，抱怨西班牙商人正在购买专为在西班牙销售的路德著作的译本。[③] 意大利人学习和赞美这些著作还要早些。1525年，苏格兰议会枉费心机地禁止路德著作进入该国。[④] 路德的宗教改革运动在他逝世之前很久，在丹麦、挪威和瑞典都已合法开展起来。

路德是他那个时代一位最伟大的人物，他远远超出其他任何

---

① Herminjard, Correspondance des Reformateurs dans les pays de langus française (Geneva and Paris, 1866—1897), i. 47, 48.

② Letters and Papers, Foreign and Domestic, of the reign of Henry VIII, iii. 284.

③ Kalkoff, Die Depeschen des Nuntius Aleander (Halle, 1897), p.106.

④ Acts of the Parliament of Scotland for 1525 and 1527.

一个人。这并不是说他的个人品德吸收了时代为促进人性所产生的一切。16世纪存在的许多使人向善的东西路德从未认识到；因为时代总是比属于这时代的任何一个人更丰富多采。他处于伟大的艺术运动之外。他可能一方面向埃拉斯穆斯，另一方面向农民战争的领导人学到许多东西，但他并不了解农民战争。他仅仅在宗教领域，即所有领域中最重要的一个领域里是出类拔萃的。他对慈温利的态度和他谈及对手时所惯用的激烈语言，使我们这一代人看到了在这样一位伟大人物身上所不愿看到的狭窄气量；然而，他的同时代人并没有也不会这样地评论他。在这样一个四分五裂的德国，没人能像路德那样，心胸开阔，能把新教力量团结在 389 一起；但当我们想起在他之后的阿姆斯多尔夫派和奥西安德派等可怜正统派的可悲下场时，就能理解他是一位什么样的人物了。

大多数革命创始人的命运被他们所开创的运动吞没了。路德发动了西欧有史以来最伟大的革命，他直到临终一直驾驭着这场革命。历史证明，这位图林根矿工的儿子正是一位君王式的人物。

第十三节　宗教战争

路德逝世后不久，爆发了宗教战争。德皇把他的西班牙军队调进德国，此事使德国许多代人遭殃，并且引起各方军队的不断调动和冲突，其中最重要的是萨克森的莫里斯对萨克森选侯区的入侵。最后，德皇与萨克森选侯会战于米尔堡（1547年4月24日），约翰·弗里德里克于彻底战败后被俘。西比拉坚守的维滕贝格随即投降。这就是战争的结局。菲利普在得到支持皇帝的选侯答应给予优待后投降了。查理不愿受以他的名义所作许诺的束缚，黑森伯爵也成了俘虏。除南方的康斯坦茨和波罗的海沿岸一些地方

外，整个德国都拜倒在德皇的脚下。以后就要看看他将怎样利用他的胜利了。

到适当时候，他就致力于设法达成一项他认为是合情合理的协议，从而建立一个整个德国都在其内的民族教会。起初，他试图劝说独立的各派各自尽力而为；当发现这做法没有希望时，他像又一个查士丁尼那样，决心制定一个信条，然后用武力强加给对方，特别是路德派。首先，他必须公开反对教皇和降低本来由他主要负责的宗教大会的作用。他正式要求宗教会议必须迁回德国（它已改在博洛尼亚），这个要求遭到拒绝后，他便不承认这个会议，并象受其压制的德国新教徒那样，宣布他将拒不服从会议的任何决定。其次，他挑选米夏埃尔·黑尔丁、尤利乌斯·冯·普夫卢格和阿格里科拉等三位神学家——一位信仰中世纪神学，一位是埃拉斯穆斯的信徒，另一位是非常保守的路德派——来制定那个所谓的《奥格斯堡宗教妥协》。

第十四节 奥格斯堡宗教妥协

这个文件主张变体论、七礼、崇奉圣母玛利亚和各位圣徒，保留大部分中世纪的礼仪和惯例，宣布教皇是教会的首脑。这使罗马天主教派感到高兴。文件为迎合路德派，采纳经过修改的因信称义说，有保留地同意教士结婚，允许俗人在圣餐礼中使用圣杯，并大大修改弥撒的献祭说法。当然，文件的所有主张是模棱两可的，可以作两种不同的解释。这可能是起草人有意如此；如果是这样的话，他们是非常成功的。

从双方信仰中断章取义，东拼八凑而成的信条，是查理所做的事情中失败的最惨的一次。尽管所有的信条——实际所有的——全都出自其制定者的基督教徒实际经验，而且真正凝结着

他们的心血和智慧，但却没有生命力。制定信条就像裁缝剪裁和缝制衣服那样，是项难以如愿的任务。

不管怎样，查理为他的信条骄傲，并尽力推行之。1548 年的帝国议会表明他遇到了困难。这个《宗教妥协》只是在德皇几乎非常勉强地宣布它只是给新教徒准备的以后，这次帝国议会才接受和予以公布（5 月 15 日）。帝国议会的一个参加者说："德皇是为了宗教而与他承认是其首脑的教皇战斗，同时也是在与德国的两派基督教徒——新教群众和教会诸侯——战斗。"这样，那个本应是团结德国基督教徒的工具从一开始就成了"对路德派的一件紧身衣"；但这并没有使他们感到更加舒服。首先，德皇采取强制手段迫使一群新教诸侯表面上接受他的信条。① 似乎是最难驾驭的城市，也从自己的市政会议中清除了民主派，它们的路德派传道士也被放逐了，如罗伊特林根的马特夫·阿尔贝尔、奥格斯堡的沃尔夫冈·穆斯库卢斯、哈尔的布伦茨、纽伦堡的奥西安德和蒂宾根的施内夫。布克尔和费吉乌斯被迫逃离斯特拉斯堡去英国避难。康斯坦茨城被围，经过英勇抵抗后陷落；它被剥夺帝国城市的特权，变成奥地利皇家的私产。那里的牧师布拉雷尔被流放。四百名路德派神职人员被逐出家门。

尽管查理依靠他的西班牙和意大利部队，可以获得对他那《宗教妥协》的表面服从，他却无法迫使民众接受它。在奥格斯堡、乌尔姆以及其它帝国城市，教堂空空如也。民众几乎普遍对它消极抵制——如果唱打油诗讥讽《宗教妥协》可以算作消极抵制的话。392
当德皇命令符腾堡的克里斯托费尔公爵驱逐在他的邦避难的布伦茨时，公爵回答他说他无法驱逐他的所有百姓。群众的感情，在这类情况下，通常用讽刺诗、抨击文甚至在教义问答里表示出来。

① 萨克森的莫里斯获准将这个《宗教妥协》作某些修改以适用于他的辖区，他的修改本称为《莱比锡宗教妥协》。

象在农民战争以前那样，这种粗俗的大众文学流传极广。它们大多采用单张粗纸，顶端常印有一幅漫画，底端有时还印着带谱子的歌曲。[①] 警察无法控制的许多行吟传道士，在农村，在有民主空气的城市里，痛骂那个«宗教妥协»，散发那些粗制的文学作品。不久，这个信条连同强制推行信条的敕令，在德国大多数地区实际上变成一堆废纸。

德皇的西班牙军队出现在德国大地上，刺伤了不论是信仰罗马天主教还是信仰新教的德国人的感情；这些士兵的横行不法伤害了普通老百姓；他们受雇使用武力向新教徒推行可恨的«宗教妥协»一事，是对德国人进一步的侮辱。对一个帝国城市的市民说，如果他们不接受«宗教妥协»，那西班牙军队就要教他们学学神学，对一个城市的市民说，他们还得学一学讲西班牙语。正当对查理的公愤渐渐变得强烈的时候，他提出在他兄弟费迪南德之后由他儿子菲利普继承帝位，这犹如火上浇油。查理本人当选皇帝原是由一股爱国热情促成的。德国人民以为一个德国人总比一个法兰西人要好，但当他们发觉他们得到的皇帝不是一个德国人而是一个西班牙人时，已经太迟了。费迪南德长期生活在德国，深知德国的要求，他的儿子马克西米利安也显然具有倾向于德国人性格的许多优良品质。由菲利普继位的提议，就查理的观点而言虽说是理所当然的，而且也与他以前认为哈布斯堡家族应当有一个头的思想一致，但对德国人说来无非是要使德国进一步“西班牙化”。查理在各阶层德国人中的声望，在1548年至1552年之间，急剧下降；在这几年里，他在国外的威望也迅速下跌。除对尼德兰进行短期访问外，他一直留在德国；可是尽管他住在德国，那里的无政府状态却越来越严重。如果新教徒能制服他们所憎恨和不信任的萨

393

① 在 von Bezold 的 Geschichte der deutschen Reformation (Berlin, 1890), p. 806 里，复制有一幅这类传单。

克森的莫里斯，以前发生过的那种起义很快就会再次爆发，因为莫里斯的合作几乎是最重要的。更不用说在德皇周围发生的种种阴谋诡计了，它们都防不胜防。

1552 年初，莫里斯与他的德国同党和与法国方面圆满地达成了协议。德皇从奥格斯堡退往因斯不鲁克。5 月 18 日夜，莫里斯占领埃伦堡关口，19 日进逼因斯不鲁克，希望“把这只老狐狸逼进洞穴”。查理在几小时前由其兄弟费迪南德陪同，在暴风和雨雪交加中仓皇逃越布伦纳关口。在 1530 年春暖花开之际，他正是沿着这条路到德国来的，那时他处在权力的顶峰，满怀信心地去解决德国的宗教纠纷。他平安抵达卡林西亚的菲拉赫，在那里静观事态的发展。

大多数德国诸侯在帕绍(1552 年 8 月)集会，讨论形势并寻求解决办法。莫里斯显然控制着局面，因为他的以及他的狂热盟友勃兰登堡一库尔姆巴赫的阿尔贝特·阿尔恰比德斯的军队也驻在那座城里，许多诸侯都感到“心里忐忑不安”。他在公益方面的要求是适当的并有政治家的风度。他要求立即释放他的岳父黑森伯爵；要求在一次公正代表双方的德国诸侯会议上一劳永逸地解决宗教争端——没有一个由教皇召开和控制的宗教会议会公正地对待新教徒，他说，他们也不能寄希望于支持罗马天主教的成员在人数上占优势的帝国议会；还要求解决某些立法问题。这位罗马人的国王费迪南德与出席会议的诸侯们，倾向于接受这些要求。然而，当把这些要求提请在菲拉赫的查理考虑时，他坚决拒绝答应在帝国议会之外召开任何会议解决宗教或立法争端。无论是他弟弟的恳求，或者是他自己面临的危险，都不能使他改变主意。他仍然期望新教徒内部发生分裂，并相信他只有支持萨克森的“天生选侯”反对他自己所制造的选侯，才能使莫里斯失去力量。可能莫里斯有自己的担忧之处，也可能他欢喜有个机会表示“西班牙人”是

394

德国持久和平的一个敌人。他满足于维滕贝格和约(1547年)所作的永远不得由约翰·弗里德里克承袭选侯爵位的默许。

不久,查理从容返回奥格斯堡,在那里他稍感满意的是,那些回来的路德派传道士仍处于受威胁之中,该城的民主政府再度被推翻。接着,他出任与法国作战的德军统帅。进攻梅斯城失败以后,他实际上放弃了处理德国事务的权力,把它交给费迪南德。当时的混乱局势使帝国议会一直拖延到1555年(2月5日召开)。萨克森选侯和萨克森的"天生选侯"双双死去——约翰·弗里德里克被不幸的命运和监禁生活折磨致死(1554年3月3日),受到敌人和朋友的一致惋惜;年仅32岁的莫里斯,在西韦斯豪森大捷中(1553年7月9日)被杀。

195

正是在1554年夏,德皇把处理德国事务的权力谨慎地移交给他的弟弟,罗马人的国王费迪南德。移交权力的措词表明,查理采取此举是想避免他同意做了必然受人痛恨的事,和避免承认他自1530年以来治理德国失败。大家都认为,为了和平几乎不论付出什么代价都可以,只有费迪南德和一些高级教会诸侯不愿看到这必然的结果。罗马人的国王仍然对达成一项保持德国中世纪教会的团结的协议抱有一线希望,而许多新教诸侯的利己政策使他增强了信心。勃兰登堡选侯约阿希姆想为他的儿子西吉斯蒙德弄到马格德堡大主教和哈尔伯施塔特主教之职,宣称他对那个《宗教妥协》感到满意;符腾堡的克里斯托费尔对教产也抱有类似的想法。莫里斯的兄弟和继承人萨克森的奥古斯图斯想当迈森主教。如果中世纪教会的表面团结没有破裂,所有这些图谋可能比较容易实现。

第十五节　奥格斯堡宗教和约

奥格斯堡帝国议会定于11月13日(1554年)召开，但费迪南德大约在年底才抵达该地，各等级的代表也未聚齐。他本来决定帝国议会于2月5日(1555年)正式开幕，但没有一位选侯出席，到会的只有两位重要的教会诸侯，即奥格斯堡红衣主教和艾希斯泰特主教。当帝国议会无故拖延时间之际，新教诸侯却集中在瑙姆堡(1555年3月3日)召开了自己的重要会议，商量共同的对策。出席会议的有勃兰登堡选侯和萨克森选侯，这位倒霉的"天生选侯"约翰·弗里德里克的后代和黑森伯爵——共十六位诸侯和大批权贵。经过长时间的讨论以后，会议作出决定(3月13日)，要维护1530年奥格斯堡告白，少数持不同意见者应支持多数执行共同政策。甚至连绰号叫"拥护宗教妥协的老胖子"的勃兰登堡约阿希姆选侯也被迫服从；新教徒们立足于有明确纲领的坚实基础之上，并宣誓相互支持。 396

这次值得注意的瑙姆堡会议迫使帝国议会的参加者急忙采取措施。除奥格斯堡的红衣主教外，大家都期望有一个解决宗教争端的"长期"和约，他们的热情表现在用来表达基本思想的大量形容词上，如"beständiger, beharrlicher, unbedingter, für und für ewig währender"。① 瑙姆堡会议向他们表明，若不承认路德教义是德意志帝国的一个合法的宗教信仰，是无法保证永久和平的。

新教徒的要求正式提交帝国议会，看到它的内容却包括——根据帝国公法保障所有承认《奥格斯堡告白》以及将来所有可能信奉同一告白的人；准许合法拥有已还俗或将来可能还俗的所有教产；完全容许任何路德教徒居住在罗马天主教派各邦，但不能相应

① 德文，这些词的基本意思是"永久和解"。——译者

地容许罗马天主教徒住在路德教派各邦。这些要求远远超出路德本人明确提出的任何要求，真正将对付路德派而引起“抗议”的施佩耶尔“条例”的某些条款，用来对付罗马天主教派。帝国议会里397的罗马天主教派代表强烈反对这些要求；因为双方似乎都不愿向对方作出任何让步，所以存在着再次爆发宗教战争的危险。费迪南德代表罗马天主教方面、萨克森的弗里德里克代表新教方面出来调解，经几个月的讨价还价以后终于达成一项协议。协议规定：允许路德教派在帝国范围内合法存在，充分保障所有路德派诸侯的宗教信仰仪式；主教辖区的中世纪司法权应予废除；路德派诸侯可以保有帕绍条约(1552年)以前已还俗的全部教产。以后信仰的改变将按“在谁的国家信谁的教”的原则处理。世俗的地方统治者可以在罗马天主教或路德教之间选择其信仰，而他的选择对他所有的臣民都有约束力。如果一个臣民信仰与其诸侯不同的宗教，应准予迁出，不得阻挠。这些条款取得一致同意，并写进了“法令”里。有两个非常重要的问题意见仍未统一。罗马天主教派要求，任何改变其信仰的教会诸侯应因而丧失封地和爵位——“教会权益的保留”。“法令”中虽写有这一条，但新教徒声明他们不受它的束缚。另外，新教徒要求容许所有住在罗马天主教诸侯辖区的路德教徒有信仰自由。“法令”里没有写上这一条，虽然费迪南德答应他将贯彻执行。① 这就是著名的奥格斯堡和约。至于这个和约为什么没有早几年在未发生猛烈的战争风暴之前出现，除了德国人不幸一时激动，选举了年轻的西班牙国王作他们的皇帝以外，再找不出其它原因。他们曾选举过亲切的马克西米利安的孙子当皇398帝，相信他是一个真正的德国人，可是，他们得到的却是一个其宗教态度“介于他祖父马克西米利安的亲切正统观念和他儿子菲利普的可怕宗教狂热两者之间”的人物，而他的“见解常常离开祖

① 这两个没有解决的问题，成为引发三十年战争的主要争执。

父而倾向于儿子的立场”。① 随着他的年龄的增长，越发显出他是个西班牙人，越发不了解德国，无论是宗教方面或是世俗方面。他的全部政治生涯，就那个国家而言，完全是灾难性的失败。他只有在利用他的皇帝地位扩大和巩固哈布斯堡家族的领地方面是成功的；因为完全能够证明查理像大多数利己的德国诸侯一样，负有实际分裂帝国的责任。

奥格斯堡宗教和约的内容早就包含在1526年施佩耶尔帝国议会的各项决定之中，并且在德皇从1530年至1544年之间与他的路德派臣民签订的每个和解协议中一再重复。② 只要每个这类的协议都长期有效，宗教战争就不会发生，也就既不会有战争造成的极端无政府状态，也不会有进一步加深的宗教冲突，更不会埋下在三十年战争中互相残杀的恶果。查理自认为他的使命，如他形容的那样，是维护“天衣无缝般的”团结，但要达到这目的，只能会使德国淹没在血泊里，使选他做皇上的那个国家陷于不断加深的宗教冲突之中。 399

对这一个奥格斯堡宗教和约现在已有正确的定论，认为它是

---

① Pollard, Cambridge Modern History, ii. 144.

② 奥格斯堡宗教和约在德国以外也有重大的外交影响。路德式的信仰在神圣罗马帝国内被承认为一个“合法的宗教”(用古罗马人的话是 religio licita)，根据当时的法律概念，这个帝国包括整个西方基督教世界；教皇再不能仅仅因为他们是路德教徒，就可不冒严重触犯帝国宪法之嫌而轻易把他们驱逐出教。谁都没有比后来成为英国第一位新教女王的那位年轻而有见识的妇女更快地清楚认识到这一点。在她统治初期的动荡年代里，伊丽莎白充分利用那个保护路德教义的声明保护她免被驱逐出教。当菲利普二世的大使费里阿伯爵以那瓦尔国王的下场威胁她时，她就是这样做的(Calendar of Letters and State Papers relating to English Affairs, preserved principally in the Archives of Simancas, i. 61, 62)；她删去1563年的《三十八信条》中所有可能与路德教义相抵触的主张；她让她的小教堂祭坛上的十字架和烛光按照路德教的方式摆设。当教皇第一次起草一份驱逐英国女王出教的训令交给德皇时，有人告诉他说，发布一个会使皇帝自身的当选失效的训令是件愚蠢的事，在1570年，伊丽莎白最终被驱逐出教时，她的罪名不是一个新教徒，而是“参与卡尔文的邪恶圣餐礼”——归正宗或卡尔文教是不在奥格斯堡和约之内的。

宗教自由的一个胜利。

但从某种观点看，这个胜利并不巨大。唯一得到容许的就是这个奥格斯堡告白。瑞士的宗教改革运动及其支持者不属于奥格斯堡宗教和约范围之内。即将发展而成的归正宗或卡尔文派教会不包括在内。奥格斯堡宗教和约仅仅适用于路德派，或如和约所说的福音派。个人得到的信仰自由是极其有限的。可以毫不夸张地说，在路德派地方教会制度下和在服从教会法规与特兰托敕令的罗马天主教会之下，信仰自由都比中世纪教会更少。

这个胜利表现在：它是为把人类从罗马天主教会的专制制度桎梏下解放出来而发动的第一次冲击；是在宗教自由大道上已经迈出的踉踉跄跄的第一步；而迈出的这第一步，不仅对和约本身，而且对它提出的主张和接踵而来的事，都是极为可贵的。奥格斯堡宗教和约，用现代的标准看并没有作多大让步，但它蕴藏着潜力和对未来的希望。它始终是值得重视的第一步。

第六章　路德派教会的组织　400

路德有关把基督教徒组成教会的每一言行主要根据两个思想，而第二个思想又是从第一个引申出来的。

作为他每一言行基础的最原始和最主要的思想，是一切信徒皆精神上的教士。他认为，这个思想表明讲道、执行圣礼和贯彻教规等绝不是一批受上帝委托，因而是人与神之间斡旋者的特殊阶层人物所专有。这些神职属于全体男女信徒的组织共有；但因为需要有劳动分工，而每一个基督教徒履行这些职能难免杂乱无章，所以教会必须从中寻找和选择它的一些信徒以它的名义代行这些职能。

第二个思想是，世俗政权受命于上帝，而罗马教皇要求对教俗双方事务特殊控制是侵犯了上帝赋予世俗政权的权力。路德理解这个思想的含义是，担任行政官员的基督教徒完全可以代表众信徒即基督教会，并以它的名义或与它一起负责组织监督城市或地方的教会。　401

在他写于农民战争爆发之前的早期著作里，路德详细阐述的主要是信徒的组织及其权利和力量的思想；在后期著作里，那里他产生了害怕普通人的心理，思考的都是世俗政权问题。但尽管如此，在农民战争以前路德丝毫没有世俗地方官员有权管理或监督基督教会的固定想法，他的这个想法是从第一种思想衍生而来的。

在众信徒应尽的种种义务里，路德认为如下三种是最重要的：牧师的职责，其中包括传道、执行圣礼等；为基督的博爱服务；有义

务关心在教的儿童，特别是那些“穷苦、可怜和被遗弃的儿童”，对他们进行适当的教育并把他们培养成为国家的有用人才。

在农民战争之前，从几次试图将这些思想按新教原则制定成教会规章的实例中，我们发现那里的教会和地方行政官员都同样关心民众的礼拜、穷人和教育等问题。在1522年的维滕贝格条例（卡尔施塔特）、莱斯尼格条例（1523年）和马格德堡条例（1524年）里都可以找到明证。① 所有这三个条例，都是地方当局经教士和民众的敦促，在一个小范围的教会组织里通过明确的法规力求表达新教生活某些要求的范例。

402

路德本人认为这些早期的法规都是不成熟的，坚持必须取消维滕贝格条例。他知道必须实行变革；但他希望看到这些变革逐渐进行，几乎是为人不知不觉中所接受，无须外界权威制定专门条例。早在1523年，他就公开提出在维滕贝格的各个教堂里施行圣餐礼和洗礼；他收集和出版了一本新教赞美诗选小册子，以便民众作礼拜时唱颂（1524年）；同年，他修书德国各城市市长和议员，呼吁兴办和资助教会学校；他不止向一个城市的市政当局感谢他们为穷人提供食物。② 此外，他还在瓦特堡译完新约·经梅兰希通和其他几位友人修订后于1522年（9月21日）出版，到1534年前作了十六次修订和再版了五十多次。旧约则由一批学者在维滕贝格翻译和分几次付印出版，于1534年最终完成。

① 维滕贝格条例见 Richter, Die evangelischen Kirchenordnungen des sechszehnten Jahrhunderts (Weimar, 1846), ii. 484, 以及 Sehling, Die evangelischen Kirchenordnungen des 16ten Jahrhunderts (Leipzig, 1902), 1. i.697; 莱斯尼格条例见 Richer 书 i. 10。关于马格德堡条例的记述，可见于 Funk, Mittheilungen aus der Geschichte des evangelischen Kirchenwesens in Magdeburg (Magdeburg, 1842), p. 210 以及 Richter 书, i. 17。

② 路德关于施行圣礼的早期建议，收集在 Sehling 书的 1. i 2, 18。赞美诗选的一部分，在 Bezold 的 Geschichte der deutschen Reformation, Berlin,1890, p. 566 中，已照原样予以复制。

他时常抱着这样一种希望，即只要允许他宣讲福音，新教的信仰便会不知不觉地传遍亲爱的祖国。他认为这样做的本身，在适当的时候就会促成宗教生活和宗教仪式的和平改造。纽伦堡和施佩耶尔帝国议会已为这种静静的改造提供了一个不断扩大的场所。路德与韦斯利一样，对建立政教合一的教会不感兴趣，但像韦斯利那样，他在准备建立一个独立教会组织时所迈出的每一步，都迫使他认识到这是实际的需要。直到最后，他仍然希望可能根本不需对教会的有形政体作任何重大改革。奥格斯堡告白(1530年)本身最后就是这样说的："我们无意夺去主教的权力；但只要求他们一件事，即容许宣讲纯正的福音和放宽少数无法切实遵守的教规。可是，如果他们毫不让步，那就让他们看看他们将怎样向上帝交待他们本应有责任避免，但由于他们的顽固不化而造成的分裂与不和。"① 他不相信有形天主教会的存在靠的是那种可作不同解释的说法，即所谓主教的权力由使徒开始代代相传而来，主教则通过天赋的授职权封授教士，而教士又通过圣礼使教徒摆脱原有的异教思想。他不相信圣职必须由主教来授予；早在1525年，他对这个问题就有明确的看法，从那时起就不用主教来任命圣职了。但是，他不希望为改革而改革。丹麦教会至今仍是既由主教管理又是路德派。 403

也不要忘记，路德和所有宗教改革家都相信和坚持有形的天主教会说，他们领导的新教运动是有形的天主教会"内部"多少世纪以来圣洁生活的产物。他们一点没有料到，在他们逐步脱离罗马主教的管辖时，他们就渐渐从有形教会中独立出来。他们也没有想到，当他们宣讲上帝之道、施行圣礼和执行教规等作好临时性或永久性准备时，他们正是在建立一个新的教会，或者正是在割断与他们参加受洗的那个有形教会的联系。他们拒绝承认他们的对 404

① Schaff, The Creeds of the Evangelical Protestant Churches, p. 72.

方是普世性的(Catholic)，在与他们一起出席的各种会议上，罗马天主教徒总是被“正式”称为“旧教教徒”，而他们则被称为“奥格斯堡告白的信徒”。

迟至1545年，路德仍然希望德国教会的外在形式可以不必作根本的改变；这样就使早期一切建立宣传福音信仰教会的计划实际上有点像权宜之计和临时措施。

他们以为，1526年的施佩耶尔帝国议会已给予新教诸侯和城市在他们的辖区里改革公众礼拜仪式和教会组织的权利，于是便乘机大大加以利用。各地纷纷给路德写信请求指点和帮助，我们从他的回信里知道他希望得到尽可能多的地方自由权——各教会组织可以试找出最适宜于当地的做法，不能用维滕贝格的“做法”为准则去更改其它各地的习惯。

市镇当局负责整顿教会困难不大。它们在中世纪时代已有一些这方面的经验；城市人口密集，治理教会也容易。从我们掌握的由里希特和塞林收集的一些“条例”看到的主要形式是，从城市教士中任命一位负责人总管该城教会事务，同时这位负责人在该城范围内的宗教生活和管理方面或多或少地向城市元老负责。

405

做好诸侯领地中的教会组织工作是一件极其麻烦的事。路德向萨克森选侯建议，需要对他的辖区各地依次进行一次认真视察，以便找出问题的关键和需要采取的措施。

路德1525—1527年的信件表明，他是多么迫切需要作一次这样的视察。他曾经多次走遍萨克森。教区教士向他摆出他们的种种困难并请他指点。他在信里生动地描述了他们的极端贫困，特别是由于许多群众新争到的传播福音自由便拒付教会应得的款项而益发拮据。他由此得出结论：“普通人”既不尊重教士，也不尊重传道士，国内宗教事务处于无人管理状态，甚至当局都不维修必需的教会房屋。他表示担心的是，许多教区就会没有教士的住房，

没有学校，没有教师。第一次视察萨克森的报告说明，路德没有言过其实。[1] 维滕贝格附近的状况比其它地方要好得多；但在边远地区所看到的情况，简直糟糕透顶。在托尔高附近一个村子里，视察者们发现一个老教士几乎不能背诵使徒信经和主祷文，[2] 但他是一个很受尊敬的驱魔师，他靠他那巧妙的驱魔术反对一帮巫婆的 406 不良影响而得到一笔可观的收入。必须清除那些严重伤风败俗的教士。他们有些是小旅馆的老板，或操其它世俗行业。亟需兴办农村学校。有些农民抱怨主祷文太长，他们弄不懂；视察者在某一地方发现没有一个农民知道什么是主祷文。

这次萨克森视察几乎是所有新教区这类视察的典型，而萨克森的视察报告足以说明多么需要调查研究和进行整顿。萨克森选侯辖区分为四个"区"，每个区的视察任务由指定的几个神学家和法学家组成的委员会负责。可以维滕贝格"区"及其三十八个教区的视察为例来说明调查是如何进行的，提出了什么样的改革方案。该区委员会委员或视察员是神学家马丁·路德和尤斯图斯·约那斯，以及法学家汉斯·梅奇、贝内迪克特·保利和约翰·冯·陶本海姆。他们从 1528 年 10 月开始，用了两个月的时间进行调查。这是一桩严密的工作。无论是路德或者是约纳斯，都没有途中讲道的记载。视察人员奋力工作，经常与教区教士和社区代表举行座

① Winter, "Die Kirchenvisitation von 1528 im Wittenberger Kreise" (Zeitschrift für die historische Theologie, xxxiii. pp. 295—322); and Visitations Protocolle in Neuen Mittheilungen des thüring. -sächs. Geschichts-Verein zu Halle, ix. ii. pp. 78 ff.

② 1551年，胡珀主教视察格罗斯特主教区，发现英国的状况十分恶劣。视察者向他的教士提了以下这些简单的问题："有多少条诫律？它们记载在哪里？请背诵出来。什么是基督徒的信条（使徒信经）？请背诵出来。请按圣经予以说明。请背诵主祷文。你怎么知道那就是主祷文？在哪里可以找到？"被提问的 311 名教士中，只有 50 人能够全部答出来；除去这 50 人，据记有 19 人回答得"勉强可以"。8 个人任何一个简单问题都答不出来；其中有一人虽说出有十条戒律，但其它什么也不知道了 [English Historical Review for 1904 (Jan.), pp. 98 ff.]。

谈。他们向教士询问民众的宗教信仰情况——那里是否有严重的和公然的伤风败俗之事，民众是否按时到教堂里来做礼拜和参加圣餐礼。他们向民众询问教士是怎样在他们中间工作的——在城407 市里，他们与市政会议成员座谈，在乡村地区和村子里与一些男性家长谈话。他们的通常工作是调查为"拯救灵魂"、教育青年和关怀穷人做了些什么工作。他们所说的"拯救灵魂"是指讲道、施行圣礼、进行教义问答教育和慰问病人。神学家们负责评价牧师的能力，法学家们估计可能得到的收入、调查可能发生的一切法律上的疑难问题，特别是要清除由于许多教区修道院不该有的司法权而产生的种种障碍。

这个面积不大的地区是由勃兰登堡、马格德堡和迈森三主教区的三个边沿部分组成的。在人们的记忆里，这里从未有人来视察过，主教的玩忽职守是必然现象。在克勒比茨，农民们赶走教区执事，把他们的住房变成村里的牲口圈。在比尔齐格，教区教士和教区执事都没有住房，教士只得东住西宿。在丹纳也是如此；那里的教士，他的有俸职位在科斯维格，但同时又是维滕贝格的教士，而那里的执事则住在察纳。教士的住房全都年久失修，地方当局不闻不问。墙裂屋漏，可以断言来年严冬将会有人冻死。在普拉陶，住房、厕所、马厩和牛栏——一切都要教士自建。这些情况全都一一记录下来向上呈报。至于教士，控告他们的事确实极少。有一次，群众说他们的教士酗酒，经常见他出入酒店。但一般说来，群众对教士若有不满的话，只是嫌他过于年迈，难以胜任工作，408 或者说他根本没有受过什么教育，所以除了哼哼几句弥撒词外，什么都干不了。没有证据可以说明群众对新教神学了解得一清二楚。采用两"种"或只采用一"种"圣餐礼，是承认和尊重新、旧教的一个分水岭，若让民众选择，他们普遍愿信新教。有一次，教区居民控告他们的教士坚持用拉丁语而不用德语作弥撒。这事发生在

莫伊雷，报告说那里教区执事的妻子是新牧师的仇敌，原因是他用德语做礼拜。然而，经查明她真正不满的是那位牧师撤了她丈夫的职。在布勒丁，农民告诉视察人员说，他们的牧师克里斯托费尔·里希特是一位虔诚而有学问的人，礼拜天和节日他都按时讲道，此外一般每周四次去教区各地讲道。尽管如此，对他的赞许好像是因为他没有强迫大家按严格规定参加他的宗教仪式。精力充沛的牧师们全都是在维滕贝格受过教育的年轻人。年迈的牧师全是农家子弟，他们所受的教育大概不比他们的教区居民好多少，很不具备向居民讲道的能力。视察人员发现极少数教区确有三、四、五或更多未曾告诉他们姓名的人，从未到过教堂或参加过圣餐礼；在有些教区里，人们虽定期去听讲道，但可不去参加圣餐礼。给视察人员印象最深的是民众的无知，糊涂的无知。他们直接向群众提问题，想了解他们是否知道使徒信经、十诫和主祷文；后来再问他们圣经的含义；回答是令人失望的。

路德这次视察回来情绪极其消沉，用他那一贯有力的语言抒发他的感受。他视察刚一回来便立刻着手编写《小教理问答》①，他在该书的序言里写道：

> “不久前，我在视察中发现的种种令人沮丧痛心的事情，驱使我不得不编写这样一本简明扼要、通俗易懂的教义问答或基督教教义。仁慈的上帝，我发现了何等不幸的事，普通百姓，特别在农村，竟然完全不懂基督教教义！更不幸的是，许多牧师几乎不善于讲道，甚至根本不会讲道；虽然他们都被称为基督教徒和都参加圣礼，但却既不懂主祷文，又不懂使徒信经，也不懂十诫，只是像一群可怜的牲口和蠢猪那样过活，尽管因为福音已经来到，他们完全学会怎样滥用手里的权利。

① 原文作 Small Catechism，本书第366页曾作 Short Catechism，均译为《小教理问答》。——译者

啊！你们这些当监督的，你们可耻地置百姓于不顾，和你们玩忽职守，你们将如何向基督交待？愿你们免受一切灾祸！你们不允许施行一种形式的圣礼，坚持你们的规矩，却不去了解一下他们是否懂得主祷文、使徒信经、十诫或任何一段圣经。啊，将永远降祸于你们！”

视察人员发现在牧师的住所里很少有什么书。他们记载了一个值得注意的例外，那就是施米德贝格城的牧师住所藏有十二册书。不能期望这些没受过教育的人会讲出许多有益的道理；视察人员的建议之一就是，应当把路德的《圣经注释》或日课讲道要点发给所有教区，并命令牧师们务必向他们的全体教徒宣读。

他们在哪里都没有发现有牧师定期视察或考问教义的迹象。

视察人员为结束这种牧师的不称职状态提出了可行性建议，并在建议中作出若干简单实际的安排。以莱斯尼茨为例，那里的老年牧师康拉德因年迈没文化完全不能胜任其职；可他是一位和蔼可亲的老人。准备给他配备一位助手，他的膳食由本教区的富人负担，此外他可再领取报酬，而那位老牧师仍保留住房和薪俸，每年从他的薪俸中拿出14古尔敦给他的助手。

410 视察人员看到大多数农村没有学校，并对他们在小城镇中所看到的那种学校状况感到失望。他们建议让一些教区执事去当村校教师；但他们全都不能胜任，视察人员毫无办法，只得提议牧师必须兼任村校教师。命令教区执事去教儿童死记硬背《小教理问答》，牧师则每星期天用提问方式检查他们。在城镇的教堂里，通常有一名“唱诗班领唱”或指挥，要求他负责教孩子们唱新教赞美诗。

在视察人员了解对穷人的照顾问题时，在农村并未发现有许多要做的事；然而，在城镇情况就不同了。他们发现大多数城镇里有许多破旧房子用于济贫，还发现种种滥用和私吞济贫基金的事。

他们建议恢复这些基金原有的用途。

发生在维滕贝格视察"区"的种种情况的缩影说明视察人员们都做了哪些工作;需要对萨克森选侯区进行第二、第三次视察，直至将事情安排妥当; 但最后终于取得了良好结果。萨克森选侯拒绝将没收的修道院土地和财产以及那些支付牧师和教师薪俸和为穷人提供食品的教会捐赠基金,用于非宗教目的。

视察结束并提出报告以后，视察人员还得对他们视察过的"区"中的僧俗大众起草一个"指示"或详细指导。这个"指示"不是一个正式的法律文件,但它的内容都是要照办的事。

这些视察和指示是整顿萨克森选侯区新教教会的最初尝试。视察员制度后来作为监督"各视察区"的"新教原始宗教法庭"保留下来。

路德对萨克森的多次视察成了北德意志大多数地方新教教会的榜样,视察中所作的指示成为最早汇集成册的规定,用以指导牧师和基督教徒大众。这些指导都非常详尽。如指示牧师们如何讲道,如何进行牧师的巡视,必须特别警告他们的教民不要犯哪种罪过，他们应当向群众作出什么样的榜样。也没有忽略对学校和穷人的关心。① 411

由于中世纪时代婚姻案件几乎一律由宗教法庭审理，因此在中世纪的主教法庭一时或永远失去其权威时，就有必要规定出审理这类案件的某些合法权力。此事导致对萨克森选侯区教会当局进行了一次临时的整顿,是以正式合法的形式进行的。在为视察把整个辖区分成四个"区"的每一个"区"里,均任命一位牧师,称之为负责人，由他与常任的地方长官一起负责处理包括审理婚姻案件在内的所有宗教事务。② 萨克森的这种整顿办法也扩及到北德意

① Sehling, Die evangelischen Kirchenordnungen des 16ten Jahrhunderts (Leipzig, 1902), I. i. 142 ff.

② 同上书，49。

志各新教邦。

1532年对萨克森选侯区进行的第三次视察，引起教会的一些重大改革，而这些改革就成为后来一切改革的基础。作为视察人员（其中尤斯图斯·约纳斯似乎最为精力充沛）报告的一个成果，就是整顿了各教区，调整了各教区教士的收入，萨克森选侯区内中世纪教会的全部岁入用于维持牧师生活、资助学校和照顾穷人。关于新教的教义、仪式和礼拜也有明确的规定。①

412 视察人员指出，至今没有给整个教会机构安排一个中央权力机关。这位萨克森选侯始终被认为是他辖区里教会的最高统治者，但由于他不能事事躬亲，所以必须设有高级法庭作为他的代表机构来处理所有宗教案件。视察人员建议恢复那些经过调整能适应新情况的中世纪主教法庭。中世纪意义的主教可能认为和被认为应当取消，但他的真正职能，(jus episcopale)即主教的监督权，是必不可少的。按照路德的意见——他的意见从15世纪后25年起在德国已日益得到支持——这种主教监督权属于世俗最高当局。中世纪的主教已通过由他指定的神学家和教会法专家组成的宗教法庭行使监督权。有人提出，如果这位诸侯成立一个由法学家和神学家组成的常设会议作为他的代表，并以他的名义处理包括婚姻案件在内的所有宗教事务，那么这些中世纪的法庭就能转变成路德教的宗教法庭。视察人员制定出他们的计划；将其提交路德和布吕克总理大臣修改，结果在1542年成立了维滕贝格宗教法庭。② 这个宗教法庭未能在整个萨克森选侯辖区行使司法权，而且

① 在 Daniel 的 Codex Liturgicus Ecclesiœ Lutheranœ in epitomen redactus 里，对路德派教会的礼拜式和种种仪式作了介绍，此书是其 Codex Liturgicus Ecclesiœ Universœ (Leipzig, 1848) 的第2卷。

② 关于成立维滕贝格宗教法庭的命令，见于 Richter, Die evangelischen Kirchenordnungen des sechszehnten Jahrhunderts (Weimar, 1846), i. 367 和 Sehling, Die evangelischen Kirchenordnungen des 16ten Jahrhunderts (Leipzig, 1902), I. i. 200。Sehling 描述了宗教法庭制度的历史。

在蔡茨和在茨维考另外成立了两个具有同样权力的宗教法庭，由此看来这项措施依然带有几分临时性。不过应当看到，这些法庭是仿效旧的中世纪主教法庭设立的，并和它们一样由法学家和神学家组成。主要的不同是这些路德教法庭是由世俗最高当局任命并以它的名义行事。在萨克森选侯区，它们行使司法权的地理范围与中世纪的法庭不一致。想要一致也不可能。设立宗教法庭的法令说，萨克森选侯区分为“十或十二个”中世纪主教管区。宗教法庭各有自己的管区；但在其它方面均模仿中世纪的宗教法庭。 413

这些宗教法庭的建立为召开路德派宗教会议以协商教会事务作了准备。宗教大会由宗教法庭和各管“区”的负责人组成；处理各管“区”教会事务的特别宗教会议，由该“区”负责人和全体牧师组成。

这就是作为路德派教会体制突出特征的宗教法庭的起源，它明显带有路德个性的某些特征。我们可以从中看出他竭力把中世纪教会的各种惯例全都塞进其新教中的愿望，也可看出他认为世俗政府是尘世上的最高权力机关的想法，以及他对“普通人”的怀疑和他那不愿让平民百姓参与管理任何教会事务的决心。

所有路德派教会，至少大体上都逐渐采取这种宗教法庭制度，但是如果以为维滕贝格的“作法”都被一一接受了也是不正确的。如前所述，路德本人并不愿事事都千篇一律，所以一开始就没有一件事是一样的。对教会统治机构的全部设想都出自主教监督权或教会监督权属于地方世俗最高当局的想法。这些设想全都包括在必须维持牧师生活、资助学校和照顾穷人的一系列法令和条例里——照顾穷人的问题在涉及“公共金库”的条例中有全面的说明。至于拟定和采取的种种极其不同的教会体制形式，可以参看里希特收集的172个教会条令，即使这本集子显然很不完全。最后被各城市和各邦所采纳的教会组织的演变过程，可以在塞林未 414

完成的著作中有关德国的那部分里找到。①

这些教会法令的数量是巨大的，这个数量部分根据16世纪时德国分裂成无数小邦和部分根据路德竭力为情况的千差万别辩护这个事实估算出来的。

这些法令是用不同的方式颁布的。最常见的途径也许是诸侯凭借其权力像其它地方法规那样予以公布和颁布。有时，他任命一个委员会以他的名义起草公布。或者经诸侯与其辖区某个城市的行政长官协商后拟定和发布。有时，由施实法令的城市的市政会议和众牧师商定公布。也有由新教的监督发布的例子。在个别情况下，它们只不过是由个别牧师在其教区公布的一些条例而已，世俗当局并不想作什么更改。

尽管这些法令彼此互不相关，但它们仍然可以分成大致相近的几类。②

415 有些地方比别的地方更早实行宗教法庭制。如果一个诸侯辖区恰好是一个已还俗的教会邦，或者是其一部分，宗教法庭机器便握在那位诸侯手中，并且会立刻采取新教教会的做法。在一开始就倾向于套用慈温利给苏黎世制定的法规为组织模式的大多数帝国城市里，宗教法庭制的进展自然最为缓慢。

让一个管辖大片地区的新教教会享有民主法规的尝试，我们仅仅看到一次。这是不畏惧民主的黑森伯爵菲利普作出的尝试。没有一个德国诸侯曾这样彻底地赢得他的百姓的信任。那一次农民战争③的战火没有殃及他的领地。他没有参与16世纪后半期使路德教派诸邦和罗马天主教派诸邦同样威信扫地的对再洗礼派

---

① 塞林的 Die evangelischen Kirchenordnungen des 16 Jahrhunderts 第1卷前半部分于1902年问世，第1卷后半部分于1904年问世。

② 参见 Herzog 的 Realencyclopädie für protestantische Theologie 第3版关于"教会法令"条。

③ 指1525—1526年的德国农民战争。——译者

的残酷迫害。路德早年有关基督教团体权利的思想，自然会在他身上起作用。1526年(10月16日)，施佩耶尔帝国议会允许成立新教教会组织，这时菲利普在霍姆贝格召开会议，不仅邀请牧师和教会法专家，而且还邀请了贵族和城市的代表出席。向这次会议提交一份由一度是方济各会修士的弗兰西斯·兰贝特起草的教会机构设置方案，并获得通过。方案是以只有上帝的道才是指导和管理上帝教会的最高准则，而教会法在新教教会内没有任何存在余地的思想为基础。这个文件解释说，根据圣经的教导，任免牧师和用革出教门的办法整饬纪律是基督教会自己的事。开革出教权只有在全体教徒和牧师都在场的周会(礼拜日)上才能运用。为了有条不紊地管理教会，必须由尽可能符合新约教导的人担任职务。这些职务是监督(牧师)、长老和执事；执事既是教会的行政人员，416 又负责赈济穷人。这些任职人员都必须牢记他们是公仆，决不是老爷或长官。他们必须由全体教徒选举产生，并按照使徒时代行按手礼的作法分别授职。一个监督(牧师)至少必须由三个牧师来授予圣职，一个执事须由一个牧师或两个长老授予圣职。整个教会的施政机构必须从属于由全体牧师和各教区代表组成的宗教会议。这就是黑森伯爵所接受的在其辖区实行的民主教会施政机构的概貌。[①] 然而，他被路德的强烈反对意见说服，终于放弃这种做法。在路德派教会组织里，不存在民主的或代议制的成分。

① Richter, Die evangelischen Kirchenordnungen, etc. i. 56ff.

417

第七章　德国境外的路德派宗教改革

路德的影响远远超越出德国。在英格兰、法国、苏格兰、荷兰、波兰和斯堪的纳维亚都感觉到这一影响。英格兰走她自己独特的道路；法国、荷兰和苏格兰最终接受了卡尔文的领导；路德式的宗教改革在德国境外实际仅在斯堪的纳维亚取得了成功。

在斯堪的纳维亚诸国，宗教觉醒与政治和社会运动的联系比其它任何国家更加密切。这里的宗教改革，确实是由在维滕贝格从学于路德或受到他著作的启蒙的那些人发动起来的；但使运动继续下去直至取得成功的，则是那些把运动看作是可以使他们的国家摆脱政治混乱手段的政治家们；而这种混乱恰恰是由那些教会巨头的桀骜不驯和胡作非为造成的，这些政治家几乎不得不把教会的巨大财产看作是填补他们枯竭国库的一种手段，以免使本已负担过重的纳税人破产。

当埃里克于 1397 年加冕为丹麦、瑞典和挪威国王时，召来的 418 这三个王国的贵族代表一致赞成著名的卡尔马联合，宣布三国永远统一在一位君主之下。这个协议纯粹是王朝的，条文含混不清，从来没有多大效力。用不着研究细节就可以知道，国王住在丹麦，并为那个国家的利益实行统治；也可以说他统治挪威；但他在瑞典的权力只是名义上的，有时甚至连名义也谈不上。在丹麦本国，君主政府困难重重。斯堪的纳维亚的国王都是选举的，每次选举都是削减国王的特权、权力和财富的良机，都是增加贵族和教会显贵等不纳税特权阶层的特权、权力和财富的良机。

1513年，萨克森选侯的外甥、查理五世皇帝的妹夫克里斯蒂安二世继位，而他的继位标志着宗教改革在所有三国最终胜利的新时代的开始。克里斯蒂安是一位才华出众的人，他深知僧俗贵族的暴虐使国内的百姓陷于悲惨的境地。也许除萨克森公爵乔治外，没有一个在位的君王在学问上堪与他匹敌；然而，由于性格，也由于策略的需要，他暴戾凶残。他决定在他是名义上国君的三个王国确立他的统治，并冲破贵族和教会显要的权力，把老百姓从他们的压迫下解脱出来。这是一项非常困难的任务，他个人是无法完成的；但他的努力为许多后继者奠定了可以放心开展建设的基础。

他先击败反叛的瑞典，但由于(1520年)在斯德哥尔摩背信弃义地屠杀瑞典的名门贵族而使他的胜利黯然失色；这屠杀，的确最终导致瑞典脱离丹麦完全独立。如他所想像的，在他的权力巩固 419 之后，他便加紧推行他的改革计划。他竭力鼓励丹麦的农业和商业，奖励学术。他写信给他的舅父萨克森选侯弗里德里克(1519年)，请求派给他受过路德教育的传道士；对他请求的答复是，先派去马丁·赖因哈德，接着又派去卡尔施塔特的安德烈·博登施太因。这些外国人只能通过翻译向群众讲道，没有多大影响；但这位国王却把宗教改革向前推进了一步。他依仗自己手里的权力，公布两项有关贵族和教会的法律，要双方服从国王。他规定所有修道院必须接受主教的监督。依法取缔目不识丁的游荡僧侣。在哥本哈根设立王家宗教法庭，作为国家最高宗教法庭；禁止向罗马上诉。决不能说这些法律一直得到实施。日德兰人的暴动给反对改革的势力重整力量的机会，克里斯蒂安逃离丹麦(1523年)，在放逐中或监牢里度过余生。他的法律书全被焚毁。

日德兰人请克里斯蒂安的叔叔，石勒苏益格-荷尔斯泰因的弗里德里克继承王位，并于1523年承认他为丹麦和挪威的国王。

他虽因反对他侄子的改革而来到这个王国，但他心里认为那些改革都是必要的。他答应保护贵族的利益，保卫教会免遭路德派主张的干扰；但他立刻尽力寻找逃避履行诺言的办法。他找到的办法是，挑动贵族反对高级教士，他声称从来没有答应过支持罗马教会的错误。他在欧登塞召开的国民议会(Herredag)上，竟能使议会同意教士结婚，并下令今后主教可以向国王而不是教皇要得披肩式祭服。现在，丹麦的宗教改革已得到本国传道士的支持，特别是得到有丹麦路德之称的汉斯·陶森的支持，他们都受到国王的鼓励。在1530年的哥本哈根国民议会上，有二十一名这类路德派传道士应召出席，但在主教们的煽动下会议竟正式谴责他们宣传异端。陶森及其同道提出了一项他和他的同道表示坚决捍卫的，包括有五十三条款的信仰声明。会上有人提议进行公开辩论，但由于罗马天主教派拒绝用丹麦语辩论而未能实现。群众把他们的拒绝理解为他们害怕用大家都能懂的语言进行辩论。于是，路德教义在各阶层居民中迅速传播。

420

弗里德里克一逝世，王位争夺随即开始，并导致了内战。结果，弗里德里克之子克里斯蒂安三世登上王位，称丹麦和瑞典国王(1536年)。这位国王曾参加过沃尔姆斯帝国议会，并在那里体会到应十分尊重路德，他是一位坚定的路德派，决心结束罗马主教的权力。他向议事会议提议立即把主教从政府里排斥出去，并没收其财产归国王所有。这个提议不仅得到议事会议，而且也得到在哥本哈根召开的国民议会(1536年10月30日)的批准，会议还进一步宣布：群众渴望宣讲神圣的福音，主教的所有权力应予废除。国王请求路德派人来在教会事务方面指导他的民众。派去的是布根哈根，他来到哥本哈根(1537年)，并代表教会方面参加国王的加冕。指定了七名负责人(他们后来都取得主教职衔)，并授予圣职。宗教改革沿着路德的保守路线向前发展，旧的宗教仪式大多

保存下来。为与《奥格斯堡告白》和路德的《小教理问答》保持一 421
致，陶森的声明被撇在一边，路德式的宗教改革便完全合法地开展起来。

宗教改革在挪威和冰岛也取得了成就，不过那里的改革主要是凭借国王的权力输入的。

在斯德哥尔摩屠杀瑞典名门贵族(1520 年 11 月）以后，因盾形纹章上有 Vasa，即一束庄稼的图饰，故有古斯塔夫·瓦萨之称的年轻的古斯塔夫·埃里克森 举起反抗丹麦的义旗。他渐渐把全国人民团结在自己周围，把丹麦人逐出瑞典王国。1521 年，古斯塔夫被推为摄政，1523 年民众拥立他为国王。他觉得自己几乎被难以克服的重重困难捆住手脚。在瑞典几乎一个世纪之久实际上没有稳定的政府，每个大领主实质上都是独立的君主。长期的战争弄得国家贫困不堪。三分之二的土地被教会占有，剩下的三分之一几乎全在世俗贵族手里。无论教会或贵族全都声称有权不纳税。国家的贸易掌握在外国人——丹麦人或汉撒城市手里。古斯塔夫为了他的解放事业曾向卢贝克城借款。现在，该城逼他还债，这位负债的国王走到哪里催债人就跟到哪里。如果想向已被搜刮得一贫如洗的农民增税，是毫无指望的。

在这种情况下，国王转向教会。他强迫各个主教向他缴纳一笔特别补助金(1522，1523 年)，但这仍救不了他的急。教会拥有大量财产，国王打算利用路德式的宗教改革打击教会贵族。

路德教已在瑞典得到传播。厄勒布鲁一位铁匠的两个儿子，奥劳斯·佩特里和劳伦齐乌斯·佩特里，曾被父亲派到德国求学。422
他俩原想进莱比锡大学，但被路德日益增长的声望吸引，两人进了维滕贝格大学，成为这位宗教改革家的热情弟子。他们回到瑞典后(1519 年)，立即宣传路德派的教义，使许多人改变信仰，其中有斯特伦内斯的副主教劳伦齐乌斯·安德烈。国王不顾主教们的反对，

对这三人都予以保护。奥劳斯·佩特里特别积极，长期巡回讲道，说他讲的是“北欧使徒安斯加尔七百年前在瑞典讲过的”纯正福音。

古斯塔夫召奥劳斯来斯德哥尔摩(1524年)，任命他为该城书记官；任命他的兄弟劳伦齐乌斯为乌普萨拉的神学教授；任命劳伦齐乌斯·安德烈为乌普萨拉副主教和瑞典总理大臣。当主教们要这些宗教改革家保持沉默时，奥劳斯则向他们挑战，要求他们进行公开辩论。奥劳斯的要求未被接受；但1524年奥劳斯和旧教的支持者加勒博士在斯德哥尔摩王宫里进行了一次辩论。会上辩论了有关因信称义、赎罪券、弥撒、炼狱和教皇在俗界的权力等问题，这次辩论促进了宗教改革运动的发展。1525年，奥劳斯蔑视中世纪教会的教规，公然娶妻。同年，国王要求将圣经译为瑞典文，1526年劳伦齐乌斯·佩特里出版了他译的新约。这位学者于1540—1541年出版了全部圣经译本。这些翻译，特别是新约，非常流行，民众手里有了圣经就可以了解究竟传道士或主教讲的是否最符合圣经的原意。

423 没有理由怀疑国王真诚地支持路德派的宗教改革。在他被称作国家的救星以前，就已与佩特里兄弟俩相识了。然而，他的财政困难无疑激发了他改革瑞典教会的热忱。到1527年，事态发展到决定性关头。在当年的议会上，总理大臣代表国王解释有增加岁入的必要，并暗示说教产是可能获得进项的唯一来源。以约翰·布拉斯克和林雪平主教为首的几个主教回答说，他们奉教皇之命保护教产。贵族支持他们。古斯塔夫随即发出最后通牒。他直接了当地告诉议会，他们必须接受总理大臣的建议，否则就接受他的辞呈，买下他的财产，归还他为捍卫王国所付之款，并同意他离开瑞典永不回返。议会辩论了三天，然后接受了他的要求。全部教产——主教的、教士会的和修道院的——除维持教会所必需的以

外，均转到国王手里。在议会继行举行会议之前，须先召开一个能使议会就种种宗教问题作出决定的协商会议，在这之前，传道士都应宣讲纯正的福音。议会不等协商会议召开便继续开会，通过以韦斯特雷斯法令闻名的二十四项条款，这些条款使合法的宗教改革更加具体化。该法令的内容是：遵照议会以前的决定将教产还俗；宣布国王有权否决高级教士的决定；规定主教有权任命教区教士，但国王可以因不称职为理由撤换他们；每所学校都应宣讲纯正的福音；不再强制推行秘密忏悔。

尽管韦斯特雷斯法令剥夺了瑞典教会的大量教产并使其服从国王，但却没有破坏它的主教体制，也没有使它完全破产。大多数 424 修道院在被夺去教产之后都荒废了。国王清楚知道农民们不太了解新教教义，但不想强迫他们接受。出于同样原因，那些与新教义没有明显矛盾的旧仪式和惯例容许继续保留，但赋予它们以新教的意义。第一本新教赞美诗集于 1530 年出版，瑞典语的《弥撒》则于 1531 年出版。它们都是按路德派的模式写成的。劳伦齐乌斯·安德烈被任命为乌普萨拉大主教(1527 年)，在他主持下于厄勒布鲁召开了一次国民议会(1528 年)，这次会议严格遵照路德的保守思想指导宗教改革。这样，到古斯塔夫·瓦萨逝世前，瑞典已经加入路德派教会的行列，那里的百姓也终于慢慢地熟悉宗教改革的道理。这次宗教改革是一种非常温和的改革，没有一个人因宗教观点不同而被处死。

在古斯塔夫家族直接继承者的统治下，瑞典教会的命运有了某些变化。他那位倒霉的儿子表示接受卡尔文思想，坚决取消原先保留下来的一些宗教节日和旧仪式；但他的这些企图随着他统治的结束而告终。他的弟弟和继承者约翰三世采取完全相反的立场，长期与罗马勾勾搭搭，提出重新和好的建议，——这个建议没有取得重大成果。1592 年，约翰逝世，他的儿子和继承者，曾当选

为波兰国王，已成为一个罗马天主教徒，引起了他的瑞典臣民的担心，怕他可能比他的父亲走得更远。群众决定在他们的新君到达以前确保其新教信仰。于是，召开一次由世俗和教会代表双方参加的会议。代表们首先确定总的原则，即圣经是他们教义的最主要依据，然后选定《奥格斯堡告白》为瑞典教会的信仰告白。取425 消约翰三世国王不让路德的《小教理问答》进入学校的禁令。这次乌普萨拉会议确定了瑞典未来的宗教政策。瑞典于1664年接受了《协和信纲》(the Formula of Concord)，说明它已与更严格的路德教义连结在一起了。

第八章　激励宗教改革的宗教原则　426

第一节　宗教改革并非产生于对基督教教义的批判

从进入爱尔福特修道院之日起直到公布奥格斯堡告白时为止，路德的整个宗教生活史表明，以他为灵魂和中心的运动并不是产生于仅仅是对中世纪教会的教义在知识方面的批判，而是在修正和恢复了一系列的教义观点之外还做了大量工作的结果。①在路德一生中危急的时刻，他在思想中对教义或对教义的阐述，并没有什么知识上的困难。路德本来非常适合在人类生活和希望的尘世间从事常人的工作，但却被宗教上一个很大的实际需要——渴望拯救自己灵魂——的强大压力推出尘世。他曾亲自说过，心存怀疑能使人成为僧侣的那句格言，对他来说是最适合不过了。他对他的灵魂能否在尘世间得到拯救产生了怀疑，于是他离开尘世　427进了修道院。

他对他在童年时代或在爱森纳赫城科塔夫人家里所学的福音派教义都感到迷惑不解。他沉迷于中世纪教会一整套忏悔制度所养成的民众信仰之中，相信人人都能够和一定要使自己配于得到上帝拯救灵魂的恩典。"哦，你什么时候才能圣洁无瑕和配于得到上帝的恩典？"自施鞭笞者的哭喊，驱使他进了修道院。他相信，而且他的同龄人几乎都同意他的看法，在那里，或者在其他任何修道

① Loofs, Leitfaden, etc. p. 345.

院，能够找到他孜孜以求的内心安宁。

在修道院里，他竭尽全力坚韧不拔地用教会的复杂忏悔制度为他规定的各种办法，使自己全心虔奉上帝和完全配得上接受上帝的恩典。他按照非常严格的教会规章的要求，盲目遵从上方的命令；他寻求据说忏悔能够给予的慰藉；他履行中世纪教会规定的一套复杂赎罪程序中的每一个步骤；他充分利用各种圣礼和期待据说可随圣礼出现的那种难以想象和无法言传的受宽恕的体验，可是每次都落空。他尽管屡屡失望，但仍坚持不懈。“如果某个僧侣曾靠修道升入天堂，”他说，“那么我也会到达那里；我在修道院的全体同伴都能对此作证。”① 他竭力证明，他在思想深处对中世纪教会和教会对人们的告诫始终忠贞不渝；他信守誓约；尽管他深知修道院的同伴和领导都相信他会成为一个年轻的使徒，而他却清楚知道他远非如此，他还知道，他若与进修道院之前相比，或与他开始寻求释罪感之初相比，他和上帝的距离并没有缩短。在他的同道兄弟对他的期望和他亲身感受告诉他他是什么样的人这两者之间的矛盾，给他在爱尔福特修道院那可怕的几个月所必须喝的苦酒里又添加些辛酸。他亲口说：

428

“在我选定以宗教为职业之后，我受到修道院院长、整个修道院和接受忏悔的神甫的祝贺，因为我现在已是一个受了洗礼的纯洁无邪的孩子了。我面对这一光荣事实，也就是说，我现在已是一个凭自己的行动而不是靠基督的鲜血，并且又是在这么短促的时间里这么顺利地使自己成了这样圣洁无瑕的完人，自然会情不自禁地感到非常高兴。然而，即使我乐于听到赞扬我和我的行动的甜蜜热情的言词和听任被说成是一个这样轻而易举就成了圣洁无瑕的，既可吞没死神又能吞没

① Luther's Works (Erlangen edition), xxxi. 273; in Die Kleine Antwort auf Herzog Georgen nähestes Buch.

魔鬼的奇迹创造者，可是所有这一切并不存在可以支持我的力量。每当由罪恶和死亡引起哪怕一个小小的诱惑时，我顿时感到和看到，无论是洗礼或是僧侣生活，对我都毫无裨益；我觉得我久已失去基督和基督的洗礼。我是世界上最痛苦的人；日日夜夜只有悲痛和失望，而且没有一个人能使我克制。"①

他接着说，这时他对基督的全部理解归结为他是"一位严厉的法官，我虽想逃避，但又逃脱不开。"

在这痛苦的两年中，路德相信他是在同他自己和自己的罪恶作斗争，而实际上他是在同他那个时代的宗教和教会作斗争。他在观察它、试探它、检测它的所有奥妙和与它的全部赦罪措施进行搏斗，与此同时他渐渐发现，所谓的内心平静和安宁的源头不过是增加内心痛苦的泉眼。他的目光过于锐利，他的内心感觉过于灵敏，他对一切又过于认真，以致看清楚了所有这些救助都不是在引导他走向他得以暂时和永远寄托希望的坚实可靠的地方；而且他又过于诚实，以致不能相信他真的不是他的失望所证实的那种人。② 429

最后他在圣经，特别是在《诗篇》、《罗马书》、《使徒信经》和同伴僧众的引导下一步一步地（用他自己的话说）终于认识到了上帝的义（《罗马书》第一章第十七句）并不是一个正义的上帝用以惩罚不义和罪人的义，而是一个仁慈的上帝使我们靠信称义的义。③ 他说要靠"信"。那么，他所谓的"信"是指的什么呢？

他回答说：

"有两种信：第一种是我相信有关上帝所说的一切都是正确的那种对上帝的信，这与其说是一种信，还不如说是一种认

① Luther's Works (Erlangen edition), xxxi, 278,279.

② Harnack, History of Dogma, vii. 18.

③ Loofs, Leitfaden, etc, p. 346.

识的形式。有对上帝的第二种信，它意味着，我充分信赖上帝，自信能与上帝交往，并深信不疑上帝肯定会并且按对他所说的那样对待我。不论生死，完全信赖上帝，这才是唯一可以造就出一个基督教徒的这种信。"①

他所称道的信，正是那种"完全信赖上帝"的宗教本能；路德从第一种信中认识到，这种信是上帝的一种直接赐与。有了它我们就有一切，没有它我们就一无所有。在这里我们看到了某种全新的观点，至少，就中世纪神学来说，是一种一直没有人解释清楚的观点。中世纪的神学家承认路德称之为 frigida opinio②那种意义上的信，难以想象的是，他们还直接肯定了确有象信赖或信任之事；但是他们所谓的信只是人们为了要看见和了解上帝而必需做的许多努力之一而已。路德承认确有这种信，但那是一个人因赞同某种教义而在他身上产生和实现的信。然而他对这种信思考得不多。他认为它没有什么价值，因为它什么也没有给我们。

430

"他们认为那种信象人类任何其他自然物一样，他们可以随意取舍；因此，在他们得出结论说，'这种教义确实是正确的，所以我们就相信了它'时，他们便认为这就是信。现在，当他们在他们自己和别人的身上并没有发现和感觉出什么变化，也没有随之出现什么明显的效果，他们仍保持着以前的原样时，他们就认为，单靠信是远远不够的，而还需要有更多和更重要的东西。"③

真正的信，也就是信赖的信，使我们依赖于上帝的神圣天赋，使我们确信真有上帝，他借耶稣基督现身，让我们看到了他那慈爱

① Luther's Works (Erlangen edition), xxii. 15. 参看 xlviii. 5："如果你的信只是一种有关上帝的观念，那么这种观念，犹如一袭带头巾的僧衣，对创造永恒生命很少有帮助。"

② 拉丁语：固定的或僵化的见解。——译者

③ Luther's Works (2nd Erlangen edition), xiii. 301.

之心；这就是基督教的真正核心。基督教义可概括为：（1）男女教徒通过基督感受到仁慈上帝的现显；（2）对借基督向我们现身的上帝坚信不疑——之所以要坚信不疑，是因为基督及其功德承担了我们的事业，并将其变为他自己的事业。

因为我们已依赖于上帝和感受到他对我们的支持，所以我们已能与他相接近和信赖他，但上帝并不是一个可用定义阐明和用逻辑推理进行辩论的抽象的哲学概念。他之能被看见和了解，是因为我看见和了解基督耶稣的缘故。"他看见了我就已看见了圣父。"对于路德和所有的宗教改革者来说，基督完全占据了上帝的地位，他不承认任何不研究基督的神学。

促使我们依赖于上帝的信并不仅仅是神秘的厌世感。正如路 431
德不厌其烦地反复强调的那样，它是我们真正的生命。它是我心中的上帝，并在各种各样的活动中象泉水一样向外涌出。

> "信是富有生气的、繁忙的、积极的、有力量的东西；它若不经常为我们做善功，它便不可能存在。它从不问是否应做善功；它在有时间提出这问题之前就已经做了善功，而且一直在做。"①

因此，基督教是信的许诺和祈求交织而成的一种织物。一方面有现身的圣父，他通过基督耶稣往下向我们传达他的许诺，即 yea 和 amen②；另一方面有靠信向上与上帝相接触的众人之心，它们领受和信赖上帝的诺言，同时又信赖总是通过许诺现身的上帝。

这就是路德最终得出的，结束了他长期而痛苦的内心斗争的思想。他一直不知疲倦地叙述这一思想。他的叙述，就表面形式和表达的热情而言，是常有变化的——时而非常巧妙摘引《诗

---

① Luther's Works (Erlangen edition), lxiii. 125.

② yea 为 yes（是的之古词；amen）即祈祷结束语"阿门"，意思是"诚心所愿"。——译者

篇》、各种预言书或《新约》中的经文；时而借用中世纪神秘主义派的生动语言；时而采用惊人的、甚至是刺耳的新颖警句；有时则取用中世纪经院哲学家的命题。但不论用何措词，含义总是一致的。

什么是基督教信仰这一概念是宗教改革运动宗教方面的核心。它包括了激励它的所有独特的宗教原则。它可以勉强称为一种教理。它是一种经验，说明它的语言就是一个人内心经受的一种经验的表述。这问题本身无法确切解释——一切深奥莫测的经验全都是如此。要理解就必有感受、有体会。宗教改革正是起源于基督教信徒的这种个人经验，这件事本身就说明了它是基督教信仰中的一个基本事实，而且是凭争论永远不能得到证实和靠设想永远不能消除的基本事实。它提出了一个在中世纪神学统治的整个时期除神秘主义派以外其他所有人都普遍忽视的重要真理，即一个人要知晓上帝，就必需与上帝有真正的接触。这一宗教概念的独创性及其力量就在于此。当路德宣称，一个真正信奉基督的人必需直接和怀着对上帝的真实信仰依靠上帝，上帝才会通过基督对他说"我是你的救世主"时，他就是重新发现了宗教。早期的那些宗教改革者永远不会忘记这一点。路德宣布了他的发现，但他从未打算通过争论予以证实；这是不需证实的事——只有亲身经验才能理解和知晓。

432

这一直是一些伟大的宗教先驱者和领导者所经历的道路。他们都有见到神灵显圣的先知天赋和有宣传他们所见、所感和所知的动人口才。他们在很大程度上都有耶稣那样的眼光和举止态度。

当我们的主来到世人中，自称他不仅是智者或先知，还声称他是救世主，既是人子又是上帝的儿子时，当他说世上众人都需要他，也只有他能拯救和救出他们时，他就是用与众宗教创建者不同的方式宣布了他的主张。他从容不迫地把他的主张变成为理所当

然的事。他从不细说他为什么要冠以这些称号。他从不解释他作为唯一救世主身份的理由。他只是简单地宣布了他的身份，而让他的追随者察其言观其行，从而使这一真理的信念不知不觉地深入到他们的心灵中。他猜想他们一定会用同一种方式说明他的死亡。这就是他的一贯态度。他并不解释我们出于好奇心而想要了解的种种神秘。我们想要争辩明白的许多问题，他都泰然地认为理当如此。他的言论是出自于一个与不可见的圣父经常有接触的人，他从容而又大胆讲出这些言论，他坚信他的言论有其不言而喻 433 的力量。

圣保罗的情况就是如此。他的书信和布道充满争论，无疑也充满答辩和劝说，但它们全出自和根据他幻见的复活永生的救世主。他总是以"当上帝因他的儿子在我身上显圣而感到高兴时"作为他的结束语；这就是他宣布的和概括了一切的主要事实，是从他开始其使徒生活后得出的个人经验。阿塔纳修斯作为一位杰出宗教领袖的地位却被作为一位神学家的身份所遮掩；但当我们求助于他的神学时，我们哪里能看到点通常所说的教义神学呢？虽有立论、推理、求证和对这三者的阐述，但所有这一切都属于他应讲的题外之言。中心要点是精神直觉——我知道我的救世主是创造天地的上帝。他对个人经验持坚定不移的立场，其他一切与根本性的精神实际相比，都是渺不足道的。这不是他的论点，而是他使同代人信服的坚定信仰。

奥古斯丁、贝尔纳德①、弗兰西斯的情况也都如此——基督教

① 克莱尔沃克斯的贝尔纳德的情况特别有趣，因为我们几乎能称他为双重人格的人。当他在他的题为"歌中之歌"的布道中和在别处表现出他是一位杰出的新教传道士时，在他的谈经验的论式中，凡是基督教徒能做、能说或能想的每一件事，都是来自上帝在个人范围内的降恩的启示，而在他的较完整的神学著作中几乎极少摆脱经院神学中的许多纠缠不清的问题。贝尔纳德身上的双重性已由 A. 里奇尔详述在他的 Critical History of the Christian Doctrine of Justification and Reconciliation (Edinburgh, 1872), 95—101 页中。

徒每位杰出领袖的情况至今也仍是如此。他的力量，无论是知识的，或是信念的，还是感情的——他的推动力，如果可以用这个词的话，总是来自与不可见的上帝的直接接触，依靠他亲自感知到的事实，然后通过一种神秘的交感传给他人，也就是上帝乐于让基督以不同的方式在他身上显灵。

434 路德和他所领导的宗教改革运动的情况同样也是如此。改革的推动力是一个重大的宗教经验。说它是旧有的，是因为它已一代代地传给了上帝的子民，说它是全新的，则是因为它是所有这类经验都必有的特性。路德知道，他的生活尽管有种种邪恶，有种种罪过和犯罪心理，但仍随同基督蒙受上帝的庇护。他以前对上帝的畏惧已经消失，而代之以在他心中激起的对上帝的爱，以报答圣父显灵时所表露的爱。他对此有了经验，并公开宣布他的经验；这就是宗教改革赖以产生的基础。所以宗教改革不是从教义，而是从经验开始的。

教义确实永远不会是事情的原由；它至多不过是以往的和已造福于人的经验的贮存库。这一点对各个研究领域的知识全都适用。我们也许会承认，不论是古代的或现代的许多逻辑规律在实际中都有所运用，但我们知道，这些逻辑规律不过是一个模糊的心智（其灵敏随人的头脑而异）在辨明异同和整理大量知识曾用方法的粗糙和不适当的象征而已。我们知道，逻辑论证虽是一付好盾，但却是一柄劣剑，诡辩虽能将人驳得哑口无言，但难以使人信服；我们也知道，说服力产生于一种难以捉摸的心心相印，这与发出相印之心的各种个性一样难以捉摸。认识人和事，始终都是以人与人之间的微妙接触为基础的，不论我们是否考虑我们所具有的智慧应当集中或是分散还是互相交流。如果我们对一般事物的认识是正确的话，那么在对上帝和神圣事物的认识上也一定是正确的。我们想要以切实感受认识上帝，就必须接触上帝。宗教

上任何一个真正的进展都必然以个人看见上帝显圣为基础，这作为一个宗教经验给我们以深刻的印象，我们之所以信以为真，是因为我们对此也有同感；一个人的感受被别人接受是通过一种精神感染而实现的。阿西西的弗兰西斯倡导的宗教复兴得以推广，原因就在于这位传道士心中炽燃的火焰也在他听众的心里燃烧。路德领导一个宗教改革运动，是因为人们了解和知道，他，如他所说，由于相信了借基督耶稣向他显圣的上帝的宽恕而看到仁慈的上帝。并不是奥格斯堡告白促成宗教改革；促成宗教改革的是在对教义的这种或那种说明上没有得到充分阐述的一种宗教经验的扩张。 435

第二节 众信徒皆教士

路德的宗教经验，即他作为一个罪人，因完全依赖借救世主基督耶稣显灵的上帝而获得宽恕，这对于他是一件使人震惊的意外之事，由于它太超乎寻常以致无法用言语表达。他试图用各种不同的方法加以说明，但因他的整个感受又过于寥寥以致难以详述。我们能见到的是他从1512至1517年间为此而付出了何等的劳动。他在齐萨尔城主教邸宅中一次教士集会上所作的布道中（1512年6月5日）谈到他的经验，他声言整个改革必须从每个人的内心开始。我们能够看到他那经验在1513—1516年发表的《诗篇》讲稿注解、注释和标题中已渐渐明确，并尽力不用那些难以确切表达它的经院神学词句。他的许多私人书信，由于极少受他一直认为仍适用于神学的一些术语的束缚，所以充满了比较轻快的语言。①“称义”(Justificatio) 就是“再生”(vivificatio)，意思是，

① 讲稿的这些注解、解释、注释都收集和发表在 Luther's Works 魏玛版卷 iii 和卷 iv 中。其中一些重要的话由洛夫斯精心选录在他的 Leitfaden, 345—352 页中。

被赦免者身上即使没有什么优点也能得到赦罪；这只有在罪行尚436未裁定，而悔罪者又被看作是正直规矩的人才有可能。宽恕是上帝的怜悯；它表现在对罪的赦免；这是借基督的历史功德履行自己的诺言而显示的真实的上帝；耶稣基督本身就是降恩，就是降恩的方式，就是生命和拯救。信就是确信耶稣基督的生活和功德中现显的实实在在的上帝；就是要相信上帝；就是承认基督的十字架；就是理解上帝之子化身为人，被钉在十字架上，然后为拯救我们而复活。用这几个不够恰当的词表示的这三个中心思想——称义、恩典、信，始终被看成和用作调整构成虔诚基础的自我评价。没有必要去追求叙述的日益增多。路德终于找到了表达基督教中心思想的言词，即信徒有了信（信本身就是上帝的恩赐），就能够完全依赖于化身为基督作为他的救世主和让我们通过基督耶稣认出他来的上帝。路德重又绕奥古斯丁在他之前已经绕过的令人厌烦的圈子；他千方百计自我补救；他后来发现，即使他百般努力，仍未能成功。然而奇怪的是，这个发现并未使他失望，反倒使他感到高兴和快慰；因为既然在人身上没有任何补救，那么他的心灵就不得不向上帝寻求全部——不是部分，而是全部的——救助。在他已能表述他的经验时，他所能说的就是，依赖于上帝而又是上帝亲自恩赐的信，是必然获得赦罪的保证。信既不是信守或多或少已经理解的教义；它也不是随接近上帝和上帝的大量恩典而来的初步行动；它是产生生气、坚信、安宁、始终自愿服从圣父上帝以及能改造一个人并使他获得新生的力量。它是心灵的生命；它是信徒内心的基督教信仰——耶稣基督及其功德则是信徒外在的基督教信仰。

十分明显，这一经验一旦得到明确表达，必然会使中世纪神学437和种种宗教惯例大大丧失威信。但路德的惊人之处在于，他从未在这方面利用过他的经验，直到他蒙受了巨大的凌辱而被迫用它作为试金石来检验什么是真正的基督教时才不得不这么做。他的

谨慎，不仅表明在路德的性格中根本没有革命精神，没有浪漫主义色彩和堂吉诃德式的狂热，同时也说明他为人稳重大度。在路德的这个重要宗教经验中并没有任何必然与旧教义内容，或者甚至与宗教生活的一般惯例发生矛盾的地方。对这两者的看法虽已有了变化，对它们的宗教价值也有了全新的估计，但还没有出现会使它们立刻产生危机，更不必说会使它们彻底破产的主张。作为基督教徒生命的信，再也无法以它们为基础；它们已不再是原先以为的那种必不可少的东西；但如果将它们置于它们应有的位置上——作为整个宗教生活的辅助物，而不是产生生活的源泉，它们或许仍能有它们的用途。把宗教的全部要点概括为"内心中对他这位借基督向我们现身的圣父的坚信不疑和因为基督以他的功德确保了我们的事业而个人对信的坚定不移"的这思想，绝妙地简化了宗教，使过去认为很重要的许多东西变成了只是些表面的装璜。但并不需要将它们清除干净。即使接受一定形式的教义、秘密忏悔、寺院生活、俗人只能在"一种"圣餐礼中领受圣餐的圣餐式、教士独身、斋戒、朝圣、星期五禁肉食等，已不再是基督教生活中至关重要的事；但还没有必要非坚持在星期五进肉食和非放弃斋戒不可，等等，等等。最重要的问题是做或不做这些事情所持的精神。这一个基本的宗教经验所作出的成就，就是说明基督教徒有大胆信赖上帝的自由和列举出与这一大事相比之下的一切微不足道的事情。 438

"路德将宗教从一系列复杂的赎罪行动、乐善好施和甜言安慰中，从严厉的法规和胡乱施恩赦免中，从巫术和盲从中解救出来，并赋予它一种高度浓缩的形式。基督教就是真正相信确实存在的上帝，他通过基督现身和表明他的心意——仅此而已，别无其他。"①

① A. Harnack, History of Dogma, vii. 183.

这个基本经验的核心就是借基督现身的活的上帝是每个基督教徒都很易接近的。现再引用哈纳克的话说：

> "路德敢于超脱一切忧虑和恐惧，超脱一切苦行办法，超脱一切神学指导，超脱教阶制度和种种圣礼，大胆地抓住借基督现身的上帝，他的整个身心就在他认为是神授的信的作用下得到了巩固和加强，而且甚至还得到了个人的乐趣和坚定意志，这是中世纪任何一个基督教徒都未曾有过的。"①

上帝亲自赋予信徒以直接依赖上帝的权力。然而，这是违反中世纪教会散布最广和坚持最力的一个宗教信念的。当这两种信念遭遇时，必然会发生冲突。获得拯救必需有一位教士作中介，这是中世纪虔诚信仰中的普遍观念。中世纪基督教徒程度不同地相信，灵魂的超自然活力是通过各种圣礼而产生、发展和完善的，执掌圣礼的教士则凭借他们担任的圣职，他们每天在圣坛上供奉耶稣基督献出的真身而掌握了不可思议的权力，所以能够宽恕人们的罪恶和以神授的权威讲授救世的真谛。正是这种普遍接受的起中介作用的教士的权力牢牢控制着欧洲，使任何一个基督教徒都不能有自由。通向上帝的道路处处都被教士堵死，或者认为能被堵死。教会本应指出，借基督现身的上帝是每个信徒都能接近的，但它却用阻止人内的三重围墙②将上帝所在的圣地的内殿团团围住。当男、女信徒悔罪之时，不是把他们领向上帝，而是领向一个在生活上往往是道德败坏的凡人，去向他忏悔自己的罪恶，因为他是一个教士。当他们盼望能听到许诺宽恕的松心话时，他们却不是从上帝，而是从一个教士那里得到有此可能的保证而已。可使人过圣洁生活和临终时可给予安慰的上帝的恩典 据说只有通过围绕人的生活的一连串圣礼才能得到，而这些圣礼能否举行则取

439

① A. Harnack, History of Dogma, vii. 184.

② 指教权高于政权、教皇有权解释圣经和召开宗教会议。——译者

决于教士。人人都要经洗礼才获得再生；他在宗教上要经坚信礼才达到法定年龄；他的婚姻要经婚配礼涤净淫欲之罪；告解礼恢复重罪使他丧失的宗教生命；圣餐礼为他提供人生历程的旅行食物；临终前的恩典是施行最后的涂油礼。这些圣礼并不是上帝宽宏恩典的标志与许诺，可人人都在上帝他那苍穹般辽阔的华盖下过他的宗教生活。所有圣礼全是戒备森严的大门，教士从其中吝啬地和一般都不是无偿地向人施与上帝的宽宏恩典。

在中世纪晚期，严重恶习使教士起中介作用这一观念的许多弊病充分暴露。基于这整个思想的实际弊端，若从替上帝施恩的角度看，并不十分明显；但若从它最终造成的障碍看，那么这观念意味着什么，就非常清楚了。罗马主教就这个问题曾给欧洲各国人民上了许多直观教学课。一个城镇，或者一个地区，或者一个国家，如果触犯了教皇和罗马教廷，就会被停止圣事，所有教士都会接到命令不得为那里的人民举行任何圣礼。他们置身于新生婴儿 440 和应在受洗时赐与的这初次恩典之间，要是不举行洗礼，这一恩典是根本得不到的；他们置身于垂死者和需经涂油礼方可获得的临终恩典之间；他们置身于青年男女和由上帝赐福的合法婚姻之间；他们置身于教民和日常礼拜及圣餐礼时施降的恩典之间。无法接近仁慈的上帝，也享受不到由于过圣洁生活而获得宽恕与力量的幸福，因为一城的长官或一国的国王及议员在一项世俗政策的事务中触犯了罗马主教。教会，也就是全体教士，根据神学学说有权拒绝传送上帝的恩典，于是就堵死了一切走向借耶稣现身的上帝的道路。确实，教皇只要用笔一挥便可阻止一国人民接近上帝，原因在于他能够禁止教士执行唯一可以接近上帝的通常的圣礼。一道“停止圣事”令对被停止圣事的地区来说，无异是宣告宗教生命的结束，按照中世纪的神学，停止圣事之于宗教生命，远比最危险的鼠疫瘟病之对人体要可怕得多。停止圣事会使心地最纯的有

识之士看清和认识到一个起中介作用的教士公认所掌握的权力的可怕和不可思议，所以都对此感到不寒而栗。

路德的这个十分重要的宗教经验使他明白，借圣子现身的圣父是每个恭顺的忏悔者和每个真诚寻找上帝的人很容易接近的。他大声疾呼说，所有信徒都是脱俗的教士。他在他常说是含有他学说精华的那篇《论基督徒的自由》的文章中，以他惯有的鲜明生动的笔法阐明了这一观点。他以对句的形式开始："基督徒是全然自由的众人之主，不受任何人管辖；基督徒是全然顺从的众人之仆，受每个人的管辖"；或如圣保罗所说，"我虽是自由的，无人辖管，然而我甘心作了众人的仆人。"[①]他在说明这一点时指出，没有441 一件外界之事会在基督教徒的义或自由的产生上有任何影响；不论吃与喝或诸如此类的事，也不论饥或渴，都和灵魂的自由与否无关。身穿神圣的法衣或居住在圣地，并不有益于灵魂；穿俗衣和吃喝如常人，也并不有害于灵魂。灵魂可以缺少一切，但少不了上帝之道，这上帝之道讲的是上帝的儿子化身为人，在十字架上受难、复活和以使人成圣的圣灵受到赞美的福音。"宣讲基督就是饲育灵魂，使它成义，使它自由，使它得救，如果它相信所传之道；因为唯有依靠信和有效运用上帝之道方能得到拯救。"正是信将基督与信徒联系在一起，因此"灵魂只要有信，没有善功，也能靠上帝之道称义、变得圣洁、赋有真诚、平静、自由，并充满一切优点，从而真正成为上帝的孩子。"信将灵魂和上帝之道结合在一起，灵魂也就能按上帝之道行事，这犹如将烙铁放在火上会发出象火一样的热，因为它与火紧贴在一起。信尊敬和尊重它信赖的上帝，朝着上帝的诺言破浪前进，对它始终坚信不疑，除非上帝善意地宣布它为无效。信使灵魂与基督相结合，以致"基督与灵魂结为伉俪。""有信仰的灵魂就是靠它相信基督的誓言脱离了一切罪恶，不再害怕死

① 见《新约·哥林多前书》，9章19节。——译者

亡，不再受地狱之苦，并获得丈夫基督的永恒的义、生命和救助。”于是有了基督徒的自由；任何危险都不能真正伤害他，没有任何忧伤能将他彻底摧垮；因为他有靠他的信与其相连的基督永远伴随着他。

“这时你也许会问，”`路德说，“‘如果所有教会里的人都是教士，那么我们现在称之为教士的那些人与在俗者又有什么区别呢？’我回答说，使用‘priest’、‘clergy’、‘spiritual person’、‘ecclesiastic’等词，本身就犯了一大错误，因为它们是从广大的基督教徒不恰当地转用于现在称之为教士的少数人身上的。圣经并没有对他们加以区别，现在那些自诩为教皇、主教和君主者则除外，圣经将那些为宣讲基督教信仰和信徒自由而在执行牧师职司中为他人服务的人称之为牧师、仆人和执事。即使我们确实都是平等的教士，我们也不能，如果能够也不应该，人人都去担任圣职和去向公众宣教。” 442

这篇文章的前半部分说明，一个基督徒最宝贵的，归根到底就是他的信，如果他有了信，他就有了一切；如果他没有信，就再也没有什么可满足他的了。文章的后半部分用同样的方法说明，一个基督教徒所做的一切，都必须以他的信为根据。可能有必要吃素和勉强维持身体；也有必要利用那些认为有益于人的宗教教育的宗教仪式。需要记住的是，诸如这些事情并不是使人从善意义上的善功；它们至多不过是他的信的象征，而且都必须乐于去做才行，因为它们都是为用信与我们相连的上帝而做的。各种宗教仪式，或者说是教会生活的机器，只有它们受到正确的对待和被保持在其应有的地位上，才是有用的，才是内心生活所必不可少的；但如果把它们当作达到另一种目的的手段，那它们可能有害于真正的宗教生活，甚至起到极大的破坏作用。“我们不指责善功，”路德说，“但我们也不对它们作过高的评价。我们只是谴责那种将它们

看作构成真正的义所必不可少的意见。"他解释说，它们就象建房用的脚手架，只是在有助于工人建造房屋时才有价值，如果成为障碍，它们就有害了；所以至多只有一时之用。假如它们横在灵魂与上帝的中间，就会危害宗教生活。由此可以得出结论，如果由于人443 为地歪曲和忽视上帝之道的明确告诫，那么这些教会惯例就不再有助于灵魂的真正成长，反而要起阻碍作用，应当予以彻底改变或者根本废除；人的灵魂，除了记住上帝的道以外，若非万不得已，再不会有其他需求，这一个事实给人们在要求改革时以勇气和镇静。

同样不应容许有人置身于上帝与人的灵魂之间；也没有必要让他们这么做。只要宗教的职位和特权一旦去除，俗人就能与教士居于同样的地位，因为俗人与教士同样有机会以信直接接近上帝，而且两者都有义务履行他们肩负的在他们同胞中推动上帝之国前进的责任。所有信奉上帝的俗人"都有资格出现在上帝面前，为他人作祈祷，相互传授有关上帝的道理……既然我们在天之父已经通过基督慷慨地帮助了我们，那么我们就应该用我们的身躯和我们的善功慷慨地帮助我们的邻人，应该以基督为榜样彼此相待，以便我们能互作基督，我们人人都能体现基督；以便我们能成为真正的基督徒。"路德断然说，在家里、在工场、在市民中间生活的男男女女之所以在那里保持他们的地位，不是靠因上帝怜悯人们的软弱而向他勉强求得的间接许可，而是靠要人履行的被误解为仅仅是"宗教生活"的直接使命。教会中教士和俗人之间的区别并非在于前者是宗教生活中一个高等宗教级别，而后者则属于低等身份的人的这一信以为真的事实。教士与俗人的不同仅仅在于他们是被推举出来执行一定的任务；但是职司并没有使它的担当者真的比别人更加神圣。假如教士滥用职权和不履行本应由他们负责完成的工作，那就没有理由不准俗人强迫他们改正。即使在444 最神圣的宗教仪式上，在教士和俗人之间也不存在任何差别，只是

为避免混乱无序才由教士主持大家参加的仪式。在圣餐礼上

> “我们的教士或牧师站在圣坛前，当众受命履行其教士职责；他当着众人清楚无误地重复基督有关惯例制度的讲话；他拿起圣餐面包和葡萄酒，将它们按基督的话分发；我们大家，全都跪在他身旁和周围地方，不论男女，不论长幼，不论主仆，不论夫人使女都是神圣的教士，用基督的血洗清罪恶。我们在那里都享受着教士的尊贵。……我们不允许教士为自己宣布基督的圣餐礼；但他是我们大家的代言人，我们和教士一起宣布，大家心中都对用血肉喂养我们的耶稣怀着真正的信。”

这就是众信徒皆教士的原则，它使人们摆脱对教士莫明其妙的畏惧，它是启发人们理解完全有必要改革教会的促进剂。它是作为整个宗教改革运动基础的一项重要的宗教原则。它是粉碎重整改革前基督教世界的一切企图的巨石。它是新教和中世纪宗教追随者之间的一个显著区别。

宗教改革派的几乎所有的独特原则都与众信徒皆教士这一思想有关。只要了解一下因信称义以及关于圣经、基督的位格、教会等思想，就足以达到我们的目的。

第三节　因信称义

当路德为罪恶感所苦恼而进了修道院以后，他受传统宗教观念的困扰，认为忏悔者必须用某种方式，甚至甘愿献出生命，以使自己能感受到上帝肯定给予宽恕的恩惠。这一想法一直延续到他彻底摆脱在寻求宽恕所经受的沉重压力时为止。他的这个实际经验，在我们试图理解他的“因信称义”的含义时，应始终予以注意。 445

如前所述，路德承认有两种信——一是人自己产生的，由于有了它，人才能赞同某种教义；二是路德坚决主张的，它为上帝所

恩赐。前一种他认为相对说来并不重要；后一种对于他则是一切的一切。宗教改革者提到"因信称义"时所说的信，通常是指后一种意义；路德在这两者之间划分的严格区别，对于确定路德所说的我们只是以信称义的含义，是个很重要的要素。

这种最高性质的信，真正的信，它源于上帝对我们和在我们身上所做的功德。它由上帝之道不断培育和加以巩固。上帝的许诺和人的信是相互关联的；"没有许诺，也就没有信。"路德在下面这两段很有启发和很有说服力的话里将两种信进行了对比，明确指出什么才是真正的信：

> "如果信是上帝在人的心中唤醒和激起的，那时人就会相信基督。他也就能牢牢地依靠基督，从而能向罪恶、死亡、地狱、魔鬼和上帝的一切敌人挑战。他不怕邪恶，也不顾及这将会是多么艰难和痛苦。这就是真正的信的特征，它完全不同于诡辩学家(经院哲学家)、犹太人和土耳其人的那种信。他们的信是由他们的思想观念产生的，因此只能解释和接受某一件事，只相信这就是这或那就是那。上帝与这种错觉毫不相干；那是人为的事，出自人的本性，产生于人的自由意志；有这种信的人能重复别人的话说，我相信有上帝，我相信有基督为我降生、死去和为我复活。但究竟什么是真正的信，它究竟有多大力量，他们对此却一无所知。"①

446 他接着说：

> "因此，要谨防虚构和捏造出的那种信；因为真正的信并不是人为的事，于是虚构和捏造的信对死亡将无所补救，而且终将会被罪恶、魔鬼和地狱之苦所制服和毁灭。真正的信是内心对基督的完全信赖，而且只有上帝才能在我们心中唤起。

---

① Luther's Works (2nd Erlangen edition), xv. 540.

有信的人可得到赐福，没信的人会受到诅咒。”①

这种信有一个可资依据的外在事实——历史上确有的基督。无论是有关基督位格的学说，还是我们的主在世上履行牧师之职种种情形的详尽知识，对它既无补也无妨。有这种信的人能充分理解基督的位格论：这不会使他的信受到损害，反倒有益，只要他不错误地认为有关基督的诸种学说不是事实本身，误认为就是高出于事实，而人的理解力就是凭借这些来试图想象事实。他对耶稣的历史也许知道得很多，当然知道得越多越好；但知识的多寡，对信的影响并不很大。在信的道路上行进的人，即便是傻瓜，也不会误入迷途。

上帝恩赐的信，使我们看到历史上的基督的事实真相的实际意义——这就是说，耶稣基督向我们体现上帝的慈爱，向我们透露我们能得到的宽恕和进入上帝之国的希望以及我们在那里的位置。历史上的基督的事迹是真实的，人们可以很自然地看到；但这是寓于上帝赐与我们的信中的上帝的力量，它使我们必然认识到历史上的基督的事迹对我们和我们得救的意义。此外，上帝借历史上的基督现身，这虽是所有私事中意义最深的，但又始终包含某种社会意义。这在信徒家中、在基督教团体内，随对其进行的坚信礼，给我们带来了信和爱的明证。信的力量在我们身上产生虽是 447 单独的，但很少是孤立的。我们对借基督现身的上帝的信赖，朦朦胧胧地反映在我们从信徒那里学到的信中，同时也反映在他们的信和信所产生的爱的种种表现之中。

因此，所谓的“因信称义”说，不过是信徒内心宗教经验的描术；这经验的意义可归结如下。信徒，因为有信——上帝恩赐的、作为我们生命和使我们再生的信——而再生，成为基督教团体中的一员，能够做，而且也实际做了善功，却并没有在他确实

① Luther's Works (2nd Erlangen edition), xv. 542.

能做的那些善功中感到自己在上帝心目中是个称义的人，也没有感觉出他的义和能获得宽恕和拯救的保证，除非他学会用信取得基督作中保和进行完全公正的斡旋。他做的善功，即使确是善功，也一定还有不足之处，信徒在我们称作"因信称义"的经验中，将自己并非无瑕的善功与基督的完美无缺的功德相比较，认识到，他若要获得宽恕和拯救，只有依靠基督。这种对比安定了人们渴望得救之心，抚慰了人们虔诚的天良；这样得来的宽恕感总是被体验成为奇妙之爱的一种显示。这样的称义被说成是一种行动，与一般的行事有很大区别；这区别，虽是确确实实的，但往往被人误认为是扰人的比拟。称义是行动，但是上帝的行动；神圣的行动永远不会做完就算；它们始终是持续不断的。路德以不同的方式宣讲这一观点。他告诫我们不要认为宽恕行动一次就完。教士的赦免是一时的行为，所以需一次次地重复；但神圣的宣告赦免是永久性的，因为这是上帝之所为。他说：

448

> "就象太阳，当我闭上双眼，仍光芒四射，照耀如常，这天恩的宝座，即对罪恶的宽赦，即使我死去也依然始终安在。就象我睁开双眼重见太阳一样，当我仰望上天，重又回到基督身边时，我再次得到宽恕和有了宽恕感。我们不应象傻子做梦那样狭隘地衡量宽恕。"①

在新教和罗马天主教教义的争论中，"因信称义"的概念和"因善功称义"的概念有明显区别；但这区别多少受到误解。因为称义这词在这两个语句中有不同的含义。在罗马天主教的习惯上与新教"因信称义"思想直接相对应的思想是指由教士宣布赦罪，而宗教改革者在此所指的是由人向上帝请求赦免。这两个概念属于根本不同的两个思想范畴。

"中世纪基督教徒体验的称义，是一股外在力量，这股力

① Luther's Works (2nd Erlangen edition), xiv. 294.

量源自超感觉世界，借助道成肉身，经由教会的各种制度、教士的祝圣、各种圣礼、忏悔和各种善行等许多渠道而流经其身的；这是由他与围绕着他的一个超感觉组织相联系在一起而产生的某种感受。路德心中经验到的'因信称义'是这位始终是基督教信徒的个人经验，他在磨炼自身之信时得到上帝圣恩的保证，所谓自身之信就是他凭借上帝赐与的信才能利用基督的功德而获得的一种经验。"①

对于新教徒来说，称义是不依赖于任何外界组织的一种自我完善的经验；但对中世纪教会来说，它是许多惯例、许多圣礼和各种各样外界组织的延伸作用，在它们相互配合之下，才能使罪人逐渐成为上帝心目中的正直教徒。就前者而言，它是一种持续的经验；就后者而言，它必然是断续的，就象外界的工具一样，它既可现用，也可暂时搁置不用。 449

宗教改革派的因信称义说的意义，如果将其与16世纪初最有力量的晚期经院神学相对比，也许能阐述得更加明确。特别是托马斯·阿奎那的福音派理论受到普遍忽视以及唯名论经院哲学家把约翰·邓斯·司各脱的学说作为他们讲解教义的根据的时候。

必须记得，中世纪神学家从未否定阿奎那的神学，至少在理论上赞同，人的得救以及作为其组成部分的称义归根到底总是依赖上帝的预许恩典；他们尊重亚里士多德的学说，相信他们也应为人的自由意志提供发挥作用的机会，在他们看来，人的自由意志是在两者之间作出选择的真正的智能。约翰·邓斯·司各脱摆脱了奥古斯丁谈到上帝恩典时所使用的 gratia operans 和 gratia co-operans② 之间的某种混乱，按照奥古斯丁的意见，上帝的恩典，作为一种 gratia *habitualis*③，或者是能给人的意志以爱上帝和爱世人

① Dilthey, Archiv für Geschichte der Philosophie, v. iii. 358.

② 拉丁文，前者意为起作用的圣宠，后者意为共同起作用的圣宠。——译者

③ 拉丁文：习常的圣宠。——译者

的习惯倾向的圣恩的一种作用，是人称义的基础。司各脱则声称，方法一经考虑成熟，意志的行动就比任何习惯倾向更为重要，因为正是意志的行动利用了这习惯，习惯如果脱离了意志的行动，便成为没有活力的消极因素。因此，他认为值得称赞的方法中最主要的，与其说是上帝的恩典所造成的习惯，还不如说是利用这习惯的意志的行动。上帝的恩典在这里仅仅被看作是值得称赞的方法的总的基础，或者只是必不可少的条件。最关键的是这能使其他消极习惯成为积极有用的意志的行动。称义的过程——还应记住，经院哲学家始终把称义看作是一个罪人逐渐变成一个真正和彻底改变了的义人的过程——因此可以解释成是输入能培养爱上帝和爱世人的意志的习惯的圣恩；这是受意志的行动支配的，结果出现了可使一个罪人逐渐变成为一个义人的值得称赞的爱上帝和爱世人的积极行动。这是理论；但这理论因被陈列在准备帮助人们获得作为一切之基础的圣恩的教会机构之中而变成了实际。获得作为起点的最初恩典的明显捷径是通过圣礼，因为圣礼被认为就是输入圣恩——起动称义过程所必需的这恩典。输入圣恩首先从洗礼开始；以后在圣餐礼中再一次次地输入。一个人若领了洗，他就得到了由此开始的最初的恩典；此后他能在圣餐礼中继续得到。按照这理论，那就是使意志在其值得称赞的方法的道路上开始行动所需的那一切。但这虽是按中世纪的神学表示出了这理想的称义过程，然而必须记住：存在着不可饶恕的大罪——扼杀开始于洗礼的新生命之罪——和使被扼杀的生命重新复活的圣礼事实上比最初创造生命的圣礼更加重要。因此事实上这中世纪称义的整个过程在使大罪所扼杀的生命重新复活的圣礼中看得最清楚。那种圣礼就是告解礼；称义的理论与实践在告解礼中表现得十分明显。在告明中可以看出心向上帝的良好意愿，心向上帝的这活动在由教士主持的告明结束时便告完成；忏悔者履行“补赎”或教士规定的祈

祷、施舍、节食等任务就是表示履行值得称赞的善功；忏悔式则宣告称义过程已完成，罪人已成为义人和已"蒙受圣恩"。 451

完全与此相反，路德断然说，即使根本没有真正的赦免感，或根本得不到上帝之爱感的抚慰，仍然能完成中世纪教会规定的，体现经院神学称义说的全部过程。可是，上帝赐与的信可使信徒将他面前的基督看作是上帝慈爱的表示，使他产生赦免感，同时在他心中激起想要做各种助人之事的愿望。他好象一个准备挨罚但遇到慈心而被饶恕的孩子，在欣喜的惊愕中下决心不再调皮捣蛋——宗教改革的思想就是这样自然和简单。然而那种思想能很好地加以条理化。克姆尼茨这样说道：

> "现在我们和天主教徒之间爆发的剧烈争论的要点涉及的是悔改者的善功或归依问题。他们认为悔改者的称义是靠圣经在他们身上作用而产生的改过自新和因改过自新而做出的善功。他们认为，悔改者的善功，在我们是否是上帝的孩子和是否已经允准获得永生的这个难题得到答复时，就是他们能够信赖的事了。另一方面，我们认为，在真正悔改之下，信就可依靠和享用'基督的苦赎'，于是便有了在上帝的审判台前得以反驳法律的指控和依它裁定我们将是义人的理由。……固然信徒可以借助圣经改过自新而获得真正的义，但由于那样的义并不完善，而且又由于有情欲而不够纯正，所以人们不能靠着它来接受上帝的裁判，上帝也不会因此宣告我们为义人。"①

因此我们可以说，观察这问题的这两种方法的不同，也可能出现在对信依靠什么来做到真正的悔改的这问题的回答上。改革派的回答是：(1)既不靠向教士做的千篇一律的告明，也不靠履行教士规定的补赎义务；(2)仅仅靠上帝通过基督为我们做的，也就是 452

① Examen Concilii Tridentini (Geneva, 1641), pp. 134 f.

我们从救世主的一生、他的死和复活中所见到的功德。

宗教改革和中世纪称义观的最显著的区别是:

(1) 宗教改革的思想总是着眼于信徒功德的相对不完善，尽管承认它们是善功;中世纪神学家，甚至连一些识货的人都小看信徒善功的价值之时，仍始终着眼于这些善功的相对完美。

(2) 这位宗教改革家对上帝的恩典有一个非常具体的思想——它是特别的、不寻常的和非同一般的东西——因为他历来尊重人们从他们的相对不足而能做出的那些真正的善功；中世纪神学家着眼于善功的相对完善，因而把它们说成是和它们难以绝然区分的上帝恩典相等同的东西。

(3) 这些观点使路德和许多宗教改革者将信说成不单是靠基督接受和得到称义的接受器，而且还是基督教徒整个生活和工作中的能动工具——信也就是我们的生命；而中世纪的神学家对信从来未曾有过这种看法。

(4) 这位宗教改革家相信，一个信徒即使有痛苦的和持久的有罪感，但在他靠基督称义的过程中，信的作用是他确信能得到宽恕和拯救的基础;而中世纪神学家则认为，神圣地宣判一个罪人为无罪，使他重新蒙受圣恩，是在教士的参与下于告解礼上忏悔的结果，而且这还要反复不断地进行。

第四节　圣经

453　16世纪所有的宗教改革家，不论是路德、慈温利，或卡尔文，全都相信，上帝在圣经中对他们讲的话和他早期对他的众先知和众使徒所讲的完全相同。他们相信，如果普通百姓都有他们懂得的语言的圣经，他们就能直接听到上帝对他们讲的道，就能直接向上帝求得安慰、告诫或教诲;他们对圣经含义作的解释，仅仅是从另

一方面说明所有的信徒都能接近确实存在的上帝。因此圣经对于他们与其说是教义上的启示，不如说是对个人的启示。圣经记录了上帝的众圣徒在过去有幸享受的与上帝交往的体验，而且它至今仍能为他的信徒所分享。在宗教改革家构想的《圣经》史中，我们听到两种声音——上帝讲的要爱世人的声音和再生之人以信回答上帝的声音。这种沟通不是不可再现的往事；它此时此刻仍为人们分享。

可是常常有人这样说，宗教改革派关于圣经的思想是抹掉圣经在16世纪人们心目中的崇高宗教色彩。还有人不断在说，宗教改革者是用《圣经》这本绝对正确的书来反对绝对正确的教会；并将一向认为属于教会的这种绝对正确转加给圣经了。在中世纪，人们把教皇和宗教会议的决定看作是对一切的义和道德方面的争论的最终裁决；据说在宗教改革时期，有些改革者曾把《圣经》放到了教皇和宗教会议所在的地方，并说应当最后和最终诉诸此书。对问题的这种提法，在奇林沃思所说的"《圣经》而且只有《圣经》才是新教徒信奉的宗教"这句话里作出了最简单明了的表述。宗教改革者的确曾用圣经的权威对抗教皇和宗教会议的权威，路德也确曾说过，"普通百姓"、"工场女工"或"九岁儿童"从《圣经》中懂得的真理要比不读《圣经》的教皇多得多；但实际情况并不都是如此，所以往往容易引起误解。因为天主教徒和耶稣教徒对"圣经"的解释的不同，对"绝对正确"的解释也就完全不一样。他们对这两个词[①]的不同用法是宗教改革圣经概念中的最重要部分。 454

对圣经理解的这种不一致，部分是表面的，部分是根本的；而后者是两者中更为重要的。

天主教徒讲的圣经包括旧约外传；所谓的权威圣经不是原文

① 原书中此处圣经和绝对正确用的是 Scripture 和 infallibitity 两词。——译者

旧约和新约两书，而是教皇西克斯图斯五世时期翻译的众所周知的拉丁文圣经。因此，与新教徒所说的那本圣经有很大的不同。

虽然这一表面不同可能很重要，但与根本不同相比却又微不足道；可是这根本不同在天主教徒和新教徒的争论中一直被忘却了。

要了解这一点，就必须记住，中世纪每个神学家都声称他的教会的全部教义是以包括旧约和新约的圣经为基础的。宗教改革者在谈到圣经时，他们从未有过有违他们诞生、受教和生活于其中的中世纪教会常规的非常举动。路德发出他的呼吁时同样缺乏鲜明的自觉意识，以致人人都能反驳他，这与他根据信徒的内心经验提出他只是靠基督得救以反对为钱而出售赎罪券的计划时完全一样。他的对手们从来没有想到要对他向圣经求助的权利表示异议——至少在最初是如此。他们自己也有过这种求助。他们相信他们有能力用圣经和圣经相对抗。他们深信，他们诉诸的权威——圣经——会判决路德败诉。但是，很快发现，路德对圣经的理解出乎预料地比他们更深透得多。这并不是说路德对经文记得很熟。可以清楚看到，路德竟能把圣经当作一个明晰的整体看待和运用。而他们却把圣经看作是一些互不相关经文的堆集。这就使路德和其他一些宗教改革者能够熟练地运用圣经，而他们的对手开始感到他们在这方面的能力不强。他们认识到，如果他们在同样条件下和他们的对手较量，他们也必须承认圣经的完整性。于是他们借助中世纪教会的口传教义制造一种表面的和武断的完整。这样便出现了特兰托宗教会议教令，该教令将教会的口传教义和圣经相提并论，说它们具有同等权威，从而为圣经制造了一个虚假的统一整体。为什么宗教改革者看出了《圣经》的本来完整，为什么天主教徒则要炮制一个虚假的完整，正如我们将看到的，原因在于他们对能使人得救的信持有不同的观点。

中世纪神学家把《圣经》看成一种宗教法规大全，看成一种神授教义真理和道德行为准则的知识库——仅此而已，别无其他。

宗教改革者将《圣经》看成可让人过新生活的新场所，他们能在其中与上帝建立亲密关系，这样不仅知晓上帝，而且真正与上帝交往。

要想维护中世纪的圣经观是非常困难的，因为这种思想似乎与圣经的大部分内容不相符合。确有许多可供解释教义和道德准则的材料；但那不过只是圣经中的部分内容。《圣经》里有长长的家谱表，有些章节差不多都是描写寺院的装修、人们的朴实生活故 456 事和民族史的种种细节。中世纪神学家或者不得不抛弃一大部分《圣经》内容，或者设法将其改造成教义和道德方面的教诲。他选择了后一种做法，改造的手段就是中世纪对《圣经》中上帝启示的性质和效用的每个阐述中起着如此明显作用的圣经的多重含义思想。① 没有一个人能够否认，其中常用比喻，或用格言和谚语来教诲人的这么一本书会有含意不同的许多章节段落。在这里或许可以采用奥里金的实例，一粒芥菜子字面含义是一粒真实的种子；道德含义是指个别信徒心中的信；作比喻则是天国；② 或者，虽然这更难捉摸，幼狐字面意是小狐狸；道德意义是个人心中的罪恶；作比喻是扰乱和破坏教会的异端邪说。③但应说，旧约或新约中叙述个人或民族生活的每个细节不过是一去不复返的历史，现在再无宗教价值，除非用圣经中的四重意义理论将其改造成一条教义真理或一条道德准则，这样就全然破坏了历史的启发性，同时也就使

① 中世纪圣经中的四重意义由尼古拉斯·德·莱拉用对句解释为：
"Litera gesta docet, quid credas Allegoria
Moralis quid agas, quo tendas Anagogia."
（译文见本书第二编第一章第一节。——译者）
托马斯·阿奎那对此曾作过简单的说明，见 Summa Theologiœ, I. i. 10.

② 《马太福音》十三章三十一节。

③ 《雅歌》二章十五节。

任何历史事件的真实意义变得无法肯定。四重意义——字面、道德范畴、借喻、神秘解释等意义——的运用使读者能从圣经任何章节提取他所中意的任何含义。

在中世纪神学家搅乱四重意义使正确理解什么是圣经的真实教诲几乎已经不可能的同时，他们的另一个主意是人要得救必须绝对正确地说明圣经就上帝和人以及他们之间的关系作了什么启

457 示。他们认为，信——可救人的信——不是对一个人的信赖，而是赞同有关万能的上帝和人的灵魂的正确意见；这种赞同之所以可救人在于所赞同意见的正确性。这就是理智服从于因某种神秘保证而被看成是正确的或被认为理应如此的某些意见主张。所谓的"绝对正确"就是那个能够保证关于上帝与世人相互关系的论点丝毫不错的根据。

假如需要用四重意义扰乱圣经中大部分明确无误的含义，假如得救取决于对《圣经》中一些抽象真理的理性认识达到一点不错的程度，那么拉科代尔在提到新教圣经观时带点讽刺揶揄也不算为过。他说："只靠一本书拯救世人的宗教那是什么样的宗教？上帝虽然给了这本书，但并未就你对它的理解作出保证。你能确保你的思想不会把上帝的旨意推到一旁吗？异教徒用木头或大理石雕一个神；新教徒则用《圣经》雕出自己的上帝。假如世界上有真正的宗教，那它必须是最清白和不会被误解的权威。"[①]我们无需对约翰·纳廷在埃尔富特修道院对他的困惑学生所讲的话感到惊奇，他说："马丁兄弟，把《圣经》放在一边吧；去读些老导师们的书；仅仅阅读《圣经》将使你心绪不宁。"[②]我们能够理解早年在德国出

458 版拉丁文圣经的某些出版者，他们坚持要在其前言中加上读者必须按教会讲的那样仔细理解这部书的内容。[③]查阅《圣经》的人可

① Lettres à jeunes gens, à Eugene l'hermite (Paris, 1863).

② 参看前面 p. 200。

③ 参看前面 p. 151。

能误人歧途，如果犯下错误，便是在宗教上的死亡；但只有听从由教会神学解释《圣经》的人才能不犯错误和得到真正的或可救人的信。这就是中世纪的观点。

但这一切使人不可能在《圣经》中找到与上帝交往的办法。这位中世纪神学家，起初也许是无意识的，在现身的上帝和世人之间加进了他称之为“教会”的东西，但这实际上是经宗教会议决定或教皇允准的官方神学家的意见。“教会”，象它在罪人和救世主之间加进一伙教士一样，在信徒和《圣经》之间加进了它的权威性解释，从而堵塞了通向圣经里上帝心意的道路。

宗教改革者先以靠借基督现身上帝的仁慈获得宽恕的个人经验反对横在他们与上帝之间的教会，后又以《圣经》之于他们的关系的个人经验驳斥了关于圣经的这种思想观点。他们已经体会和知道，三位一体的上帝，他创造和拯救他们，又借此书当面向他们讲话和明确地表明他的权力和他的救世意愿。话语有时是费解的，但他们读到另一些明白易懂的章节，那些较难理解的地方也就都搞清楚了。“普通”人也许不能完全理解圣经，也不能将其中讲的一切串成一个相互联系的完整的理性真理；但是所有的人，包括一般百姓和神学家，都能听到他们圣父的声音，了解他们的救世主的意图和相信他们的主的许诺。把一篇篇经文贯串起来，建立他们的理智能够赞同的新教神学体系，确乎是件好事；但这并不是主要的。可以救人的信不在于理智的赞同与否。它是单纯的信赖——人子对他们圣父诺言，即借基督耶稣说的 Yea 和 Amen 的信赖。最主要的一点是听从三位一体的上帝历来对他的子民讲的那样对他们讲的救世诺言，这诺言有时是用言语直接说出，有时是通 459 过他和某个幸运者和某个特选子民交往的种种画面表示出来的。任何生活细节都不是死的历史，因为它有助于充实上帝与其子民交往的图画。这图画本身就是一项许诺：凡是过去曾经出现过的，

都会重现在他们与一位仁慈上帝相交往的亲身经验中，只是他们一定要有新、旧约中诸圣徒怀有的那种信。

既然在宗教改革者的心中燃烧着这样一些思想，《圣经》对他们说来就不可能是中世纪神学家所认为的那样一本书了。上帝在其中就象世人对他伙伴一样对他们讲话。纯历史常识是书中占很大篇幅的一个重要方面。圣经比一个教义和道德准则宝库还要丰富。它远远超过了自从上帝初次对亚伯拉罕许下诺言之后，他的众圣徒与这位立约上帝相交往的经验的记载和描写。所以他们急于将《圣经》译成各种语言，以便把它送到每个人的手中，并且说，"普通人"手里有了《圣经》(等于和与他们讲话的上帝在一起)，他就能比不读圣经的教皇或宗教会议更懂得救世之道。

使宗教改革者与中世纪神学家分道扬镳的这种观点的改变，几乎等于重新发现圣经，这是他们的信仰观造成的。可救人的信对宗教改革者来说，就是对用自己的生命和功德证明上帝慈父之爱的一位化身救主的个人的信赖。这不仅是神学上的分水岭，也是他们知道他们经历过的经验的描述。它使他们明了：圣经是对个人的，而不是对教义的启示；圣经的真正意义是，在它每句话里面都有上帝亲自存在——他不是抽象的真理，而是一位化身圣父。从神的这一方面来说，有借道的化身的基督倾注他整个的心以及显示他珍藏的义和爱的上帝；从人的这一方面来说，有通过一切善功、一切象征和一切誓言直接期望基督以及靠信与基督建立最密的个人联系的信神的心。这样一种神圣经验——信徒与上帝化身之间直接交往的感受，也就是象上帝自上而下亲自的讲道和个人由下而上对上帝的信这两股洪流促成的两颗人的爱心交往这样的一种感受——不能不赋予圣经以一个全新的概念。中世纪教会将圣经中所显示的耶稣基督看成上帝派下来的一位"教师"；天启对他们来说首先是传达思辨真理。在宗教改革者看来，圣经的主要功

460

用是让耶稣基督接近我们，因为耶稣对于他们将永远是上帝的全权代表，所以圣经的主要目的就是使上帝与“我”接近。它是上帝赐“我”慈爱的直接启示——自然不是教义，而是许诺(因如路德所一再强调的，离开了许诺，也就没有信)；它不是表明上帝的思想，而是表明上帝自身是“我的”上帝。上帝的这形象，虽是为我们记载在圣经里，但又通过他的由基督化身为人和基督的功德达到其最完满和最高大的一个历史过程中表现出来，而对上帝形象的记载，为了要包括使我们能从它的历史的来龙去脉和历史的现象中理解这本宣布上帝意愿的书所需的一切，现在已经定型。“不要让虔诚的基督徒，”路德说，“对他在圣经中遇到的一个词和一个故事产生误解。”这些故事绝不是这位中世纪神学家所指的死的历史故事——一些已经过时、现在不再与人有关的历史事件。这些历史故事是告诉我们上帝从前是如何对待他的忠实子民的，现在则是上帝将如何向我们施恩的许诺。“亚伯拉罕的历史是珍贵的，”他说，“因为其中充满上帝的道，正由于有了上帝的道，在他身上所发生的一切是如此之光辉和如此之生色，这历史之所以珍贵，还因为上帝无论走到哪里都给他讲道，同时给予许诺、命令、安慰、告诫，致使我们可以清楚看到亚伯拉罕是上帝特别信赖的朋友。于是，让我们以亚伯拉罕这位犹太始祖为镜子来对照一下自己，亚伯拉罕既不披金，也不穿锦，而是身束腰带、头戴帽冠和身穿发出灵光的布衣，这灵光就是上帝的道。”最简单的圣经故事，即使是地理和建筑方面的细微末节，都可能和确实给予我们为完善上帝在他子民眼中的形象所必需的旁证材料。 461

现在出现的问题是，我们究竟应从哪里和应当怎样去认识圣经的绝对正确和它的权威性？非常明显，这两个词表达的思想，必然随对它们所归属的那圣经基本性质的看法的改变而改变。这问题绝不能脱离开宗教改革派关于可救人的信的观点来加以讨论；

因为关于圣经和可救人的信这两种思想是完全一致的。在中世纪的神学里，它们一直主要属于知识和见解方面的问题；在宗教改革派的思想中，它们始终首先属于经验和个人方面的事。至于圣经的权威性，宗教改革者一直坚决认为，信徒之所以承认，原因在于他们所说的圣灵作证的作用。由于上帝亲自用他促成的信经内心体验使我们感知和领会这宽恕感，所以他们相信，众位信徒，在同一位圣灵的作用之下，就有可能认识到，上帝正是利用和通过圣经中的道亲自在对我们发表权威性的讲话。

他们所指的什么是圣经的权威性和什么是圣经的绝对正确性的观点，不能离开他们所讲的圣经和上帝之道之间的关系来考察。虽然他们的观点在总的方面是一致的，但是他们所陈述的细节可能有所不同。如果说路德，象他惯常一样，话说得比较果断有力，和卡尔文在写作时，能比较清楚地预见到他的主张必然产生的影响，那么他们俩就会有相同的重要思想。

宗教改革家发现了上帝之道和包含或描述上帝之道的圣经之间的差别。这一差别是真实的，不仅是形式上的；它比上帝之道和记录的上帝之道之间的差别要大得多；许多重要的结论就是依此推断出来的。如果允许使用借喻的话，那么上帝之道之于圣经犹如灵魂之于肉体。路德相信，圣经中处处都写有上帝之道，但其中的某些部分使这一点更加明显。他列举了约翰福音、约翰一书、保罗书，尤其是罗马书、加拉太书和以弗所书，以及彼得前书。① 他

462

① 路德将雅各书称做稻草人书而一直受到指责；人们都忘了他使用这词是相对说的 (Prefaces to the New Testament; Works (Erlangen edition), lxiii. 115): "Summa, Sanct Johannis Evangelium, und seine erste Epistel, Sanct Paulus Epistel, sonderlich die zu Römern, Galatern, Ephesern, und Sanct Peters erste Epistel, das sind die Bücher, die dir Christum zeigen und alles lehren, das dir zu wissen noth und selig ist, ob du schon kein ander Buch noch Lehre nimmermehr sehest noch hörist. Darumb ist Sanct Jakobs Epistel ein recht strohern Epistel gegen sie, denn sie doch kein evangelisch Art an ihr hat."

声称，如果基督教徒手中除这些之外，别无他书，这得救的道路也就非常清楚。他还在其他地方补充说道，上帝的道在诗篇中特别光耀夺目，因此他将诗篇称为«圣经»中的«圣经»。

路德说，上帝的道可用保罗的话解释为"上帝的福音，这福音是上帝从前借众先知在圣经上所应许的，论到他的儿子我主耶稣基督，按肉体说，是从大卫后裔生的，按圣善的灵说，因从死里复活，以大能显明是上帝的儿子。"① 卡尔文称这是"宗教学说，几乎是我们进入上帝的天国所必经的入口"，还称这是"信可以在其中看到上帝的一面镜子"和"上帝借基督向我们表示他的仁慈和向我们保证他的仁爱的福音。"② 苏格兰告白说这是上帝给予亚伯拉罕许诺的启示，"它不断得到和变得越来越明确；所以为众信徒愉快接受和承认。"③慈温利说这是"我们的主耶稣基督，上帝真正的儿子，向我们启示的在天之父的意愿，并以他的清白无辜拯救我们免于死亡。"④ 上帝的道是上帝的命令、告诫和对我们的信的许诺的总和，而首先是由基督传给我们的福音。上帝的这种道不需要采取直接规劝的形式；它可从圣经中记载的个人或民族的简史中看出。 463

上帝的道和圣经之间的这种实际存在的差别，很容易被误认为是所有的宗教改革者一概都不会接受。对这个差别不应用神秘主义派的内核和外壳的一般说法来解释，仿佛只要触及和抓住了内核(上帝的道)，这外壳(记载)就可以丢弃。这个差别也不能用来说明«圣经»中有一部分是上帝的道，另一部分则不是。宗教改革者一贯主张整个圣经的要义是上帝的道，凡不见记载的上帝的

① De Libertate (Erlangen edition, Latin), xxxv. 222; Rom i. 1—3.

② Genevan Catechism; Institutio, III. ii. 6: "上帝之道，姑且不论是怎样传达给我们的，它本身就是信能在其中看到上帝的一面镜子"; Second Geneva Catechism.

③ (Dunlop), A Collection of Confessions of Faith, ii. 26.

④ Zurich Articles of 1523, i, ii.

道，就不是圣经。归根到底，这两者之间的差别并不妨碍我们说圣经就是上帝的道。路德对这问题的态度不是很断然的。他说，他准备与那些承认福音书都是上帝之道的任何对手讨论 分歧 观点；但又说，如果自行否认了，他就放弃辩论；因为与一个否认主要原则的人还有什么可讨论的呢？"[①] 连系动词 is (是)并不表示逻辑上的同一，而是表示可以用包含(contains)、陈述(presents)、传达(conveys)、记录 (records) 等更准确表达的这种关系，——所有这些词汇在宗教改革者的著作中或宗教改革派教会的信经中都是常用的。要记住的这重要一点是，不应用这个差别来说明圣经的要义没有上帝之道所具有的无上权威和绝对正确等这些特征。

464

另一方面，这个差别对宗教关系重大。它首先指出了应如何理解圣经的绝对正确，其次使我们能分清«圣经»中神与人的成分。

无上权威和绝对正确事实上和根本上都是上帝之道的 属 性，对于圣经来说则是次要的——圣经之所以有这些属性，乃因它是包含、陈述或传达上帝之道的记录。正是这上帝之道，即上帝为拯救我们亲自向我们表示的许诺，是有权威的和绝对正确的；圣经只有在它作为表达宗教真理的一种工具时才能分享这两属性。宗教改革者一致同意：圣经之为圣经，原因在于它给予我们得救所必需的有关上帝和上帝意愿的知识，在于它使我们通过信看到借基督出现的上帝本身。圣经这样描述上帝和上帝的救世意愿自然是绝对正确和有权威的。但上帝的现身是宗教上的事，它应以宗教天赋，也就是信，来领悟，宗教改革者和宗教改革派的许多告白概不承认不是靠信领悟的任何绝对正确或神圣的权威。假如真是这样，这里所说的绝对正确就与中世纪神学家或现代罗马天主教徒所说的大相径庭，而且和许多现代新教徒在他们没有把圣经和上帝的道区别出时所说的圣经的绝对正确也大不相同。中世纪神学

① Luther's Works (Erlangen edition), lvii. 34.

家所说的绝对正确是确保抽象命题的全然正确无误；某些现代新教徒所说的绝对正确的含义是指所记录的道或叙述的事实没有任何细小差错，即毫厘不差。但是抽象命题的全然无误或毫厘不差 465 并不是以宗教改革者所谓的信来领会的；它们都离不开事实，是否接受它们，那是属于人的一般能力问题。需要靠信领会的绝对正确和无上权威，应当是，也必定是某种截然不同的东西；它们使人深信，在上帝之道里反映的上帝形象中，有确实可靠的救世力量。所有的宗教改革者都说，这是由圣灵作证产生的；"忠实的教会总是听从她自己的丈夫和指路人的话的。"① 卡尔文在他的《基督教要义》一书中论述圣经的权威性和可信性时说，"因此，请承认如下事实为不可否认的真情，即凡是内心受过圣灵指教的人全都顺从圣经，它是因为有它自己的根据而自然被确认的，所以不应把它当作从道理上来论证和争论的题目；但它从我们身上得到它本应得到的信任，那是因有圣灵作证。"② 这是一个与中世纪或现代罗马天主教徒完全不同的宗教上的绝对正确观。

上帝的道和圣经之间的差别也适用于区分圣经里的神与人的成分和给予它们各自应有的地位。

绝对正确和神圣的权威都是属于信和圣灵作证范围之内的，因此，也是属于圣经的每个部分向我们传达和陈述的上帝本身的形象和对我们的意愿的。上帝的这形象是在作为人类历史一部分的一系列事件中、在好些人和好些民族的生活中、在表面上象是出于其他人手著作的记录中显示出来的。如果圣经的每一部分与神有关，那么它的每一部分也都与人有关。超自然的现实寓于人的现实之中。要领会前者，必需有圣灵启发的信；但是了解圣经所记历史的可靠性，使用一般的研究方法就已足够。当宗教改革者将上帝 466

① Scots Confession, Art. xix.; (Dunlop), A Collection of Confessions, p. 73.

② Institutio I. vii. 5.

的道与传达或陈述它的圣经加以区分时，当他们声称上帝之道的权威和绝对正确纯属信的范围之内时，他们就使那权威性和绝对正确不牵涉到人在这本书成为现在这样式中所起的作用可能引起的许多问题。至于记录上帝之道的这本书何时写成，由谁执笔，文体如何，编纂或修订历时多久，这些都是与信无关的问题。事件发生在这个或那个国家；伯约记是确确实实的历史抑或是以古老传说为根据作者运用想象力描写上帝的保佑和人的验证等问题的诗篇；家系表提供的是人们的姓名抑或是国家和民族的名称，也都是与信无关的问题。所有这一切和诸如此类的问题是属于人的记录方面的事。对它们的理解不需要信的特别的启发。它们是人的一般能力所及的事，是人们一般调查研究的问题。路德充分利用了这样得来的自由。他从不认为他应受制于有关宗教法规的传统观念，也从不考虑《圣经》各书的原作者是谁，或者甚至不问所记载的某些事是否真实可信。他在谈到创世记时说，“纵然摩西从未执笔书写此书，那又有何妨？”① 只要有这本书和能读到它，他就感到满足了。他认为上、下列王纪比上、下历代志更确实可信；② 他相信众先知从未给过历代以色列王以最佳的政治忠告。③

但《圣经》既然是人间的文学作品，它就有可能和必然会受到一般文学作品所受的同样的检验，它是上帝启示的记录，受到了上帝的密切注视和保护。这种思想始终贯串在宗教改革者的圣经观中。他们谈到上帝的特别关怀和保佑使圣经得以流传，因此他的子民能从中充分和准确了解到上帝要想拯救他们的心愿和意向。这种观点借口记录天启自由，永远不许对《圣经》作轻率和不敬的批评。任何人都不可能事先说出要维护教会信仰究竟需要多少历

① Luther's Works (Erlangen edition), lvii. 35.

② 同上书 lxii. 132。

③ 同上书 (2nd Erlangen edition), viii. 23。

史记载；但是每个虔诚基督教徒全都希望多多益善。任何人都不能以宗教改革者的原则为了将圣经记录用作辩护所捍卫的自由为理由，企图将基督教信仰所需的历史依据缩小到最低限。对圣经经文的任何轻率和不敬的态度，都为每个宗教改革者所不齿。①

第五节　基督的位格

468

“任何人都不能否认，”路德说，“我们确实支持、相信、歌颂和

① 看一看早年的宗教改革派信纲就圣经的权威所作的叙述也许是有用的。路德派一直没有看清他们在宗教上肯定的东西在教义上的真正意义，在第二代新教徒出现以前，他们不认为有必要维护圣经在教义上的最高权威。施马尔卡尔德信条和奥格斯堡告白明确说，人们的口传教义中有一些应当去除的弊病；但他们没有将其当作他们的对手为反对上帝之道所依仗的根据加以谴责，仅只说它们是压制良善和蓄意将人们欲与上帝和解的意图引向邪路的东西（Augsburg Confession, as given in Schaff, The Creeds of the Evangelical Protestant Churches, p. 65; Schmalkald Articles, xv.)。直到1576年在《托尔部书》和1580年在《协和信纲》中他们才觉察到有必要从教义上和针对罗马天主教徒宣布：“衡量和评判一切教条和所有传道者的唯一标准不是别的，而是旧约和新约中的预言书和使徒书”（§1).

改革派新教神学家以他们常有的对教条的敏锐目光很早就感到要对圣经的神学地位问题作一明确的阐述，并在第一个海尔维希告白（1536年）中宣称：“圣灵给与、由众先知和众使徒向全世界公布的上帝之道《正典圣经》，是最完美和最古老的哲学，唯独它完全包容了一切虔诚思想和整个生活准则。”一些新教告白受卡尔文的影响，都以此为榜样，瑞士、法国、英国、尼德兰、苏格兰等国的新教教会的所有信条书也都提出了圣经的无上权威，如：1536年的日内瓦告白（第一条）、1562年第二个海尔维希告白（第一条）、1559年的法国告白（第三至六条》、1561年的比利时告白（第四至七条）、1563和1571年英国三十九条信条（第六条）、1560年的苏格兰告白（第十九条）。但是现在来了解一下为什么会这样还是有益处的。给阐述上述教条定下基调的根子可以从慈温利于1523年在苏黎世公布的六十七条目的第一和第二条里找到。其中明确说，凡是说福音书因未经教会批准所以没有价值的人都是犯罪和亵渎上帝，并将福音书内容概括为“我们的主耶稣基督，上帝亲生的儿子，向我们启示了在天之父的旨意，并以他自己的清白无辜拯救我们免于死亡和使我们与上帝重归于好。”因此，所有这些告白的主要思想并不是要肯定圣经正式高于口传教义，而是要说明借耶稣基督向我启示这只有靠信才能理解的上帝善良意愿的圣经的无比价值，远远超过会使我们背离上帝和真正的信而走向歧途的一切口传教义。宗教改革者面对这些口传教义不仅渴望对全部基督教学说所求助的这权威的性质作出解切解释，而且感到在宗教上有必要坚持神所指明的得救之道和清除一切出自于人的干预和讹误。他们希望人们知道他们信赖的是神而不是人。因此，他们几乎全都小心谨慎地明确表示必须请圣灵作证。

承认一切与使徒信经，即旧教会的信条，一致的东西，也不能否认我们既没有标新立异也没有往里添加什么，因此我们仍然属于旧教会和仍与它保持一致。”奥格斯堡告白和施马尔卡尔德信条都在开头再次陈述旧罗马天主教会的教义，尽管它们是在《使徒信经》、《尼西亚信经》和《阿塔那修斯信经》里提出来的，后两者则又被路德说成是对《使徒信经》的解释。他对神学教义的批评，始终只指向中世纪经院哲学家提出的那些理论以及中世纪时代主要为使教会的那些旧教义迎合亚里士多德哲学而对它们作的曲解。他对经469 院神学提出两点指控。他坚决认为，经院神学受到义举思想的束缚；虽然随时都可能对他的观点提出抗议，但他仍然坚持说，这义举思想和对它的种种歪曲紧紧交织在一起，所以应将其全部摈弃，这样，这旧的和真正的基督教神学才能重新出现。他还说，经院神学是诡辩；但他这话的意思是指经院神学玩弄教义的表面词句、提出和解答一些与真正基督教神学毫不相干的问题，可是在这座庄严的智慧大厦中却空无所有，经院神学中的神不是借基督现显的上帝和圣父，而是完全陌生的神，是披着用孤立圣经经文修饰的形而上学外衣永远不露真相的神，也就是异教哲学的抽象统一体。他以万无一失的天赋才能抨击经院学派对亚里士多德哲学的热中，他所持的理由是他们把原来所说的神学搅得面目全非。经院哲学或经院神学（这两者实际上是同一事物），自诩旨在调和“信”与“理”，而且这种说法已被广泛接受。从表面上看，这似乎是正确的；但事实上则很容易使人误解“信”和“理”这两个词的固有意义。经院哲学家认为，信与理不同，信是早期基督教著作家从圣经中摘取的基督教创始人论述基督教真谛的学说之总和；理则是从古代哲学家，特别是亚里士多德的著作中汲取的哲学原理之总和。一些杰出的经院哲学家认为他们的任务是，把基督教创始人的教义结论和他们相信是古希腊哲人著作中最完善的人的推理结论结合

起来，创造出一个基督教哲学体系。他们确实以早期基督教著作家的观点作材料，给亚里士多德和柏拉图玄学中认为对他们有用的现成思想加上固定的形式。基督教的材料被捏成适合于异教的形式，结果丧失了它最鲜明的基督教特征。任何人都能看到最热 470 心于传道的经院哲学家托马斯·阿奎纳在他的《神学大全》中论述功罪和补赎时如何徒劳地试图冲破亚里士多德哲学的罗网。①他必须从上帝是(1)神和(2)作为第一推动力(Primum Movens)，第一有效原因(Causa efficiens Prima)对一切自然界的事物按照目的进行安排的智慧(Intelligens a quo omnes res naturales ordinantur in finem)的思想出发，这些概念除非从实际上来破坏，否则是决不可能挡住这可以看见借救世主耶稣基督现身的圣父的视线的。他的另一个出发点是：应将人解释成亚里士多德哲学意义上的有自由意志的人，这出发点并不包含人的得救完全依赖于上帝的这基督教教义。而这教义则必然导至义举。这就是路德所反对并将其摒弃的“诡辩”。

他随之声称，他站在旧时罗马天主教所坚持的立场上，说他的神学与罗马天主教神学一样都是建立在相信上帝是三位一体，相信基督的位格就是上帝的化身的基础之上。旧神学与崇拜圣母马利亚和崇拜诸圣徒毫不相干；它尊崇三位一体的上帝和他的儿子与人的救世主耶稣基督。路德跨越了十二个世纪与阿塔那修斯携起手来。他做了一件与亚历山大大帝大致相同的事。他抵制经院学派的亚里士多德哲学，这可与阿塔那修斯不准“逻各斯”神学再继续干扰宣讲上帝和基督位格等基督教教义相媲美。他俩都相信，在有关上帝的种种思想方面，他们应当密切注视借历史上的基督显示的上帝的救世功德。阿塔那修斯和路德一样，使神学摆脱“诡辩”重新回到宗教上来，并以他的救世主就是创造天地的上

① 尤其需对照 Summa 第二编前一部分中的一些论述。

471 帝这一内心宗教经验作为他的出发点。路德相信，古时教会的一些杰出领导人和他一样地认为：为了理解上帝，为了创立一种真正的基督教神学，首先必需知晓上帝，而上帝只有通过主耶稣基督才能知晓。路德经历过他们所经历的同样的经验；他能与他们心心相印，也能运用他们叙述和描写他们的感受所用的措词，甚至并不十分注意用语的细微差别。这些教义对他们来说不是僵化公式，而是对有生命力的"信"的表述。因此他能将那些在当时似乎已经失去活力的旧教条拿来加以改造，使它们重新恢复生机。

"从阿塔那修斯的时代起，"哈纳克说，"就没有一个神学家象路德那样，对基督神性说的信注入了那么多的活力；从西里尔的时代起，在教会内就再也没有出现过象路德那样对基督兼有两种性质的玄义感到十分快慰的导师——'我有一位胜过所有天使的养育者：他睡在摇篮里和依偎在一位圣洁妇女怀中，但也坐在全能之父的右侧'；没有一个古代神秘主义哲学家曾怀着更大的信心和愉快来谈圣餐中的神圣食物的。这位德国宗教改革家使希腊正教的信条获得新生：他使它们恢复了信。"①

但如果说路德接受这些说明上帝性质和基督位格的古老惯用语的话，那他的做法非常特别。他对神学术语并无好感，即使他承认需要使用它们。他不喜欢用 homoousios② 这个古老术语来说明三位一体(Trinity)中的各个位格之间的关系，而宁愿用"oneness"(同一)这词；③ 他甚至也不喜欢用 Trinity 这术语，或者至少是它

472 的德语同义词 Dreifaltigkeit 或Dreiheit——他说，它们都不是美

---

① Harnack, History of Dogma, vii. 173—174.

② 拉丁语：相似而非同一。——译者

③ Luther's Works (Erlangen edition), Latin, xxxvi. 506: "Quodsi odit anima mea vocem homoousion, et nolim ea uti, non ero hæreticus, quis enim me coget uti, modo rem teneam, quæ in concilio per scripturas definita est?" 应当指出的是，阿塔那修斯本人并不喜欢这与他名字有联系的词。

好的德语词汇;①他将这些专门术语都说成是 rocabula mathematica② 的这古老信经中的用语;③ 他在他的小教义问答甚至大教义问答里都小心地避免使用它们。但是耶稣基督对他来说是照出上帝慈父之心的镜子,因此也就是上帝;上帝本身就是唯一给人的心灵带来安宁的圣灵,圣灵就是上帝;古老的信经承认圣父上帝、圣子和圣灵是一体的,这样的承认,不管用什么词汇表达,他都感到满意。此外,他愿置身于古代基督教徒的行列之中,因为古代的基督教徒信赖借基督现身的上帝和不受经院哲学家"诡辩"的影响。

虽然路德真诚愉快地接受古代神学有关上帝和基督的位格的学说,但他给它加进了一种新的和更丰富的意义。路德一次又一次地向我们表明,他认为神学中唯一值得思考的问题是基督的神圣功德以及我们通过信对它的体验。他不相信我们能有超出这个范围的任何有关上帝的实际知识。超出这个范围,就会出现异教哲学中的不可知的神,即犹太人、土耳其人、异教徒和冒牌基督教徒盲目崇拜的神。为了要了解上帝,必须了解历史上的耶稣基督。因此路德认为,基督是上帝的全权代表:"他见到了我,就是见到了父,"反之:"他未见到我,就是未见到父。"在路德看来,历史上的耶稣基督就是圣父的化身,而且是唯一的化身。这个启示是在信的奇特经验中得到的,耶稣使我们通过这经验从他的身上看到了他所代表的上帝——能无保留地给与我们一切的上帝。很可怀疑的 473 是,那些古老信经的制订者是否具有这思想。古代神学的著名解释家奥古斯丁肯定并不具备。这种疏忽不仅在涉及上帝的教义

① Luther's Works (2nd Erlangen edition), vi. 358: "Dreyfaltigkeit ist ein recht böse Deutsch, denn in der Gottheit ist die höchste Einigkeit. Etliche nennen es Dreyheit; aber das lautet allzuspöttisch"; 他说这类词语并来见诸圣经,接着又说: "darum lautet es auch kalt und viel besser spräch man Gott denn die Dreyfaltigkeit" (xii. 408)。

② 拉丁语:数学词汇。——译者

③ Luther's Works (2nd Erlangen edition), v. 236.

中，而且在阐述圣恩的理论里都表现出来。路德的全部神学是真正的基督学；除了借历史上的基督现身和使我们从信的奇迹中看到他就是我们的救主的上帝以外，他不承认有其他任何上帝。这样，整个基督教神学顿时变得简单明了了，从而与路德所说的“诡辩”经院神学斩断了联系。基督教徒既然已经有了圣父，为什么还要为这并非现实的某种永恒之物煞费苦心呢？按旧神学所说，基督的功德实际上仅仅在于获得罪行的赦免。上帝仁慈的作用——圣恩的作用是一个结束后另一个才开始的。因此产生了五花八门的赎罪制度、补赎制度、各种不可思议的圣礼制度和圣徒代人祈祷制度。一旦在信的幻景中而不是在其他什么地方见到了借基督现身的完美无缺的上帝，凡此种种便立刻被一扫而净。

路德和阿塔那修斯一样，也在基督的神格中找到了自己的救主。

> “我们必需有一位高于圣徒或天使的救主；因为如果他不胜于、佳于和优于他们，就无助于我们。但是，如果他是上帝，这件珍宝又过于沉重，以致超过罪恶和死亡而将它们抛到一旁；而且不光如此，还要给予永生。这就是我们基督教徒的信，于是我们理当表明：‘我们相信耶稣基督是上帝的独生子，是我们的主，他是马利亚所生，受难后死去。’坚守此信，不论异教徒和异端分子多么狡诈，你终将得到赐福。”①

这话他一再重复。如果我们不能说上帝为我们而死，如果在十字架上受难的只是个常人，那么我们就陷入迷途，这是路德最坚定的信念；基督具有神性的思想，对于路德的意义比对以前的神学家要大得多。旧神学之阐述神与人同一位格的两重性质，目的是要让人知道神性的唯一的功能是基督在人间的功德具有救世所需的价值。路德始终拒绝采取这种看待救主神性的狭隘方法。他并不拒

474

① Luther's Works (Erlangen edition), xlvii. 3,4.

绝采纳和使用他的前辈的这些术语。他和他们同样地谈论基督位格中的两种性质。但从他对信经的解释和对流行神学术语的批评可以清楚了解，他并不喜欢这种说法。他认为这会使人产生一种错误的和应当防止的思想。我们必须防止这样的思想：仿佛基督的神性和人性不过表面结合在一起，所以我们可以撇开一方去考虑另一方。

"基督何以是圣父，这是一条最重要的和最突出的教规，因为我们不应怀疑无论这人说的和做的是什么，都被认为和一定会被认为在天上是向众天使说的和做的；在世上是向所有的统治者说的和做的；在地狱是为一切魔鬼说的和做的；在心中是向一切恶念和隐私说的和做的。如果我们确信：耶稣想的、说的和希望的都是圣父的意愿，那么我就能击败一切向我挑战的人。因为我已从基督身上看到圣父的真心和实意。"①

他将基督的位格思想与我们的个人经验紧紧联系在一起。这不仅是一条教义——超越我们的某种知识。它是称为因信称义的神圣经验的一部分。它与承认我们之得救并不是靠我们能做的各种善功，而仅只是靠基督的功德分不开的。这就是为什么我们不再以各种义举而只信赖他这位借基督现身的上帝的原因。当我们了解和感知正是上帝在为我们辛劳，那么我们就会自动放弃我们能自救的念头。② 因此，基督的位格说，在真正的基督教徒看来，永远不是一条靠智力可以理解的教义。它是须臾离不开我们的生命的一部分。 475

"正确地了解基督，就是了解他为我们而死，他承担了我们的罪，以致我们将自己的一切私事都看成微不足道和都不再放在心上，只是牢牢记住基督为我们献出生命，而将他的苦

① Luther's Works (Erlangen edition), xlix. 183, 184.
② Luther's Works (2nd Erlangen edition), xii. 244.

难、虔诚和所有美德全都归于我们。一旦我懂得了这一点，我就应对他报之以爱，因为我不能不爱这样的人。”

他强调作为人的耶稣基督给予我们人的那种关心，同时声称，我们对他在世的一生应当象对自己最亲密的朋友那样地给予关心。

虽然上面所述暗含下面的意思，或许仍有必要加以补充：路德始终是从基督的居间作用出发，而不是从以前所认为的什么是神性、什么是人性以及如何才能将这两者结合起来的思想出发来对待基督的位格的。他从基督的居间作用和他的救世功德出发，因为那是从上帝赐予的信生出的神圣经验中体会到的。他从职责上升到位格，而不是从位格下降到职责。“基督如因他有两重性质而不被称为基督。这对我们又有什么关系呢？他冠有这个光荣而又令人快慰的称号是因他所担负的职责和他的功德”。① 正因为如此，他才成为救世基督和救世主的。

很难说所有的宗教改革者都能象路德那样推论出基督位格的概念，尽管所有这些思想几乎都能在卡尔文身上找到，但在他们的头脑中总存有这模糊的想法——基督是上帝的全权代表。这是宗教改革派思想和宗教改革虔敬的特点，这个特点在一些宗教改革476 者的著作中和改革派新教会的礼拜和各种宗教仪式中处处表现出来。要彻底探究这问题，必需要有比现在所能给予的更多的篇幅。但如下一些实例或许可以扼要说明这种普遍思想。

1. 宗教改革者排除了据说可与我们的主共同分担赦罪和救世之责的代祷者的种种企图，并且公开声明反对想要将各种礼拜区分为只能使虔诚的灵魂走入歧途和应向借基督现身的上帝做的两种。卡尔文说，象敬礼上帝、敬礼圣贤和敬礼圣母这样一些细微差别既不为人所知，也不会进入那些拜倒在偶像面前的人的心里，

① Luther's Works (2nd Erlangen edition), xii. 259.

除非世界上到处都是埃及人的那种原始而又朴素的偶像崇拜，而这种偶像崇拜却一直为众先知所痛斥：它们只能使人迷失方向而必须坚决抛弃。它们实际上是向礼拜者暗示可绕过那位唯一的居间人耶稣基督而去拜求投他们所好的某个保护圣徒。它们造成一种印象，仿佛诸圣徒是指定为我主耶稣基督的同僚，也都担负那些神圣职责；他们都命定从事基督的功德，而基督却被置于象个普通人一样的次要地位。它们是对在公共礼拜中作感恩祈祷时歌唱颂扬诸圣徒仿佛都是上帝同僚的赞美诗尽责。①

根据这些思想，宗教改革派的一些告白一致同意谴责向圣徒祈祷。奥格斯堡告白中说：

> "圣经告诫说，既不要乞灵于圣徒，也不要乞求圣徒的帮助，因为它已向我们指出只有基督才是中保、调解者、大祭司和代祷者。应当向这位基督求告，他已答应将听取我们的祈祷，而且他喜欢这种样的祈祷，也就是说，一切忧患都可向他求告。'若有人犯罪，在父那里有一位中保，就是那义者耶稣基督'（约翰一书二章一节）。"②

第二个海尔维希告白在它的题为"关于通过唯一的中保耶稣基督崇拜、礼拜和求告上帝的问题"的第五章中规定向上帝祷告必须通过基督，众圣徒和诸圣物不应受到礼拜。在新教的任何一个教会里都没有一本祈祷书或一次祈祷式有向任何圣徒或圣母马利亚的祷文。 477

2. 宗教改革者坚决认为所有信徒都需要基督，而且也只需要基督。他们的告白都充满了赞美基督的位格及其功德和说明在虔信思想和礼拜仪式中必然有提到基督的词句。简短的1566年尼德兰告白中至少有三个独立章节的标题分别为："基督是唯一的中

① Calvin, Opera Omnia (Amsterdam, 1667), viii. 38, 39.

② Augsburg Confession, Art. xxi.

保和调停者”、“基督是唯一的导师”和“基督是唯一的大祭司和献祭。”[①] 海德堡或巴拉丁教义问答称基督为“我可靠的救主”，并说我们之所以能自称为基督教徒，“乃因我们是以信成为耶稣基督的教徒和他救世的分享者，于是我们既承认他的圣名，又将自己当作真实的感恩礼品奉献给他，并且可以在这世上以自主的良心抵御罪恶和恶魔撒旦，然后和基督一起成为居于一切造物之上的一个不朽王国的主人。”苏格兰告白中有许许多多尊崇我们的主耶稣基督的词语。它称他为弥赛亚[②]、永恒的智慧、以马内利[③]、我们的头脑、我们的兄弟、我们的指路人以及我们心灵中的大主教、生命的创造者、上帝的羔羊、中保、调解者和唯一的大祭司。所有各改革派新教会的告白都有相同或类似的措词。各教会的礼拜仪式也都充满类似的尊崇用语。

3. 宗教改革者宣称基督是唯一的上帝的显示者。“我们将永远不会承认上帝的恩宠和恩典，”路德在他的大教义问答中说，“如果不是因为我们的主耶稣基督是照出圣父之心的镜子。”“我们敢于称呼上帝是我们的父，”苏格兰告白说，“并不仅仅是因为上帝创造了我们（在这一点上我们与那些恶人是一样的），而是就他把他的独生子给了我们而说的。”1532 年在伯尔尼召开的宗教会议发布的种种指示都十分强调这一思想，这从各条教规的起头或许就能看出：（第二条）教义的全部内容就是这位独一无二的基督（Das die gantze leer der eynig Christus sye）；（第三条）上帝只是借基督向人们现身；（第五条）仁慈的上帝只能通过基督看见，并没有什么中介；（第六条）所传的基督教的道全是关于基督和源于基督。在第三条中说：“我们在其身上看到上帝功德和他对我们的慈父之

478

① Müller, Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, pp. 935f.

② 犹太人所期待的复国救主。——译者

③ 马太福音一章二十三节中说：以马内利的意思是上帝与我们同在。——译者

心的上帝的儿子……这并不是传道者象异教徒那样大肆宣扬上帝却只字不提面目与基督一模一样的上帝的那种情况。"①这些告白在谈到圣灵的赐与都是来自于基督时的态度也是一致的。

4．基督是上帝的全权代表的思想，对于宗教改革者说来是一个基本的和经验上的事实，它能使他们创立与中世纪教会完全不同的有关圣礼的宗教教义。当然，这是在宗教改革者内部引起重大分歧的有关圣礼的各种各样的理论，但除去所有一切分歧观点——同体论、无处不在论、符号显现论和符号体现论——宗教改革者都一致认为圣礼的功效完全取决于基督在他的道中所作的许诺，圣礼的效力在于基督出现在领受圣餐信徒的面前。圣礼中所得到的并不是模模糊糊的、故弄玄虚的，也不是说不可思议的宽免，而是基督耶稣本身。不论他以什么样的方式出现在圣餐中，这都是可以解释清楚的。

他们全都宣传说，圣礼的功效取决于包含在圣礼制度中的基督的诺言，他们都强调，道与圣礼必须始终结合在一起。路德在 479 《教会被囚于巴比伦》中就是这样指出的，罗马惯例中的一个缺点是圣餐领受者"永远听不清教士故弄玄虚地嘟噜说出的诺言"，他告诫读者千万不要忽视诺言中的道与圣礼之间的极重要的联系；他在他的大教义问答中声称，圣礼包括了道。"我告诫你们，"他说，"千万不要将道和水分开，或将它们孤立起来。凡是道受到阻梗的地方，我们只能有象女仆做饭用的那种水了。"一些非路德派的告白同样决定必须将基督的诺言和他的道结合起来。《三十九条信条》说，圣礼之所以有效乃因有"基督的法规和诺言"。海德堡或巴拉丁教义问答(1563年)说，圣礼"是上帝制定的神圣而又可看到的符号，说到底是上帝能以此向我们更充分地表明和保证福

① Müller, Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, pp. 34 ff.

音书中所作的许诺”。

宗教改革者同样也一致声称，圣礼的效力并不在于难以理解的圣恩，而是在于参加圣礼的信徒可在那里遇见和迎接基督这一事实。我们从伯尔尼宗教会议(1523年)发布的教规中得知，圣礼是上帝的宗教仪式，“通过圣礼从外部将基督献给众信徒”。第一个海尔维希告白(1536年)中说，关于圣餐，“我们认为，就是主真正地将自己的血和肉，即他自身，献给他的亲人。”第二个海尔维希告白(1562年)说，“基督的圣体在天上站在圣父的右方”，并嘱咐领受圣餐的信徒“朝上敞开自己的心怀而不要朝下对准面色。如同太阳，虽然它从我们眼中消失，但依然实际存在于天上……义的太阳则更其如此，我们不能看见其在天的体形，它对我们来说，确实不是有形的，但靠着一种能产生生命的活力，则确乎在精神上存在。”1557年的法兰西告白声称，圣礼是保证和誓约，又说：“然而我们认为圣礼的本旨和真义全都体现在耶稣基督身上。”1560年的苏格兰告白中也说，“我们确信，受了洗，我们就被印入基督耶稣的心中，从而分享了他的义，他掩盖和赦免了我们的罪恶。我们还确信，在我们惯用的圣餐中，基督耶稣与我们结合得如此之紧密，以致他成了我们心灵的营养和食物。”苏格兰改革派新教会在《圣餐仪式的执行方式》中指示牧师要在他的规劝中告诉教民说，“我们走向圣餐台的目的……是要在耶稣基督身上寻求我们的生命和尽善尽美，同时承认自己是在遭神谴和天罚的罪人。让我们认识到，这样的圣礼是救治一切贫病生灵的唯一良药，是对芸芸众生的悦人的帮助，也认识到，我们的主无求于我们，只是要我们老老实实承认自己的毛病和缺陷。”

无论在祈祷、礼拜和教诲中，宗教改革者处处都认为基督是上帝的全权代表。耶稣是历史上出现和称为人的上帝。

第六节　教会

在圣保罗的使徒行传中，基督的教会既是神的又是人的团体。就神而言，它是与被钉在十字架上，然后复活的耶稣以及在天的主有关系的团体；就人而言，它是与耶稣有着同等关系的众人的团体。这种与耶稣又与会友的关系是教会的奥秘——它所表明的，正是教会与其他所有团体的不同之处。它具有的所有其它特征，势必都染上一层这种双重关系思想的色彩。这种双重关系使它难以形成一个教会的概念。很容易认为这是一种经验，但它又始终被看作是难以用定理表达的经验。

它并不要求过于认真地去推敲建立一种真实反映前面提及的与其神性关系有关的教会理论；要想出从外表上体现这种基督教关系的一个非常明显的和具有历史意义的组织，如果将圣保罗的许多叙述中十分明显的与基督的神秘联系完全置之不顾，或仅从表面的和有形的方面加以解释，就会十分困难。困难在于要始终不渝和严肃认真地注视这团体的神与人的两个方面。 481

用“有形的”解释“无形的”、用“暂时的”解释“永恒的”、用“人性的”解释“神性的”，这从来就是件难事；当这两者的结合已成为基督教会内部争论的主题时，这个任务要比以往更加困难得多。因此，我们无须感到奇怪，为什么在整个中世纪出现了不是一个，而是两个截然相反的基督教会概念。一方面，把教会看作是一个靠上帝的高深莫测意图组织起来的上帝与人的团体，它不同于一切有形的外在组织；另一方面，它是人类历史上存在的一个重要组织，并且象其他组织一样，靠明显的政治纽带维系在一起。奥古斯丁这两种概念都有，这位西方的杰出神学家的语言技巧也都不能使两者融合成一个和谐的整体。

关于基督教会究竟是怎样的这两个彼此孤立又几乎互相排斥的概念，也同样互不相关地并存于中世纪。前者，即与基督有着实际而又是不可见关系的精神教会，是最突出的宗教思想。它是最引人注目的中世纪虔敬赖以生存的土壤。它是盛开中世纪奇特的虔诚之花的花园。后者，是由罗马教会法学家的法学辩证法建立的如下一种概念：教会是一个具有严格君主制度的有形的僧侣之国——它的国王是基督的有形代表罗马主教。这个概念成了几乎482 是纯政治性的。它是教会与各国诸侯及人民、宗教改革者和所谓的异端分子及裂教者进行斗争的积极力量。它使教会降低到国家的水平，它很少有激发虔敬和促进圣洁生活的动力。

13世纪杰出的经院哲学家曾力图将这个政治性教会变成能体现新约中一个非常突出思想的这种与基督以及与众信徒的双重关系。他们为此而采取的办法是，试图将这巨大的治政性教会成为握有能够拯救那些自愿听从他们的人的一种模糊神秘赎罪权力的一块圈地。他们强调说，教会教阶制度的核心是教工身份。而这种教士身份是一种可塑性的中间媒介，上帝通过它，而且只有通过它，藉圣礼将他的救世恩典委托教士施之于人。可以提出问题，教会是拥有那种在别处没有的神秘赎罪权机构的思想与教会法中规定的由教皇专制制度操纵的大量法令是否永远协调一致。这两个概念一直是截然不同而又互相补充的，但从未完全合二为一。因此，在16世纪人们的头脑里和想象中，至少出现了三种有关基督教会的不同观念；但是，在实际宗教生活中占主导地位的思想当然是把教会说成因为有教士所以才能在其中获得拯救的组织。

路德曾享用过教会这个团体中的种种好处，并怀有极大的热情和热诚想尽办法利用它的一切赎罪权。他，仅仅因为他对自己是483 这样的诚实，才感到它并没有使他成为一个真正的基督教徒和觉得它的神秘权力对他没有起什么作用。他那生动的基督教徒的经

验使他了解和认识到，不论基督教会是什么样子，它决不是由教士在其中表演他们的神秘赎罪术的团体。它本来是，而且也应当是由圣洁的和象基督一样的人所组成的团体；但他认为很难有使他满意的言语来表达他的经验。同时他也很不容易摆脱他从童年时代起就怀有的思想；在所有承袭下来的信念中，对他影响最大的，不管怎么说，都莫过于教会是罗马主教作为其首脑治理的和应当由他治理的教皇之家。研究一下他经历了什么样的曲折道路才取路什么是真正的基督教会的明确认识；①看一看他头脑中那些早已处于休眠状态的零零碎碎的旧看法是如何不时地重又复苏；以及当他弄清楚中世纪教会的许多制度已经不适用之时，他又如何能并不轻松地从他的头脑中铲除那些理应属于有形教会的思想，都是很有趣的。修道院的誓约、教士的独身生活、斋戒、教阶制度、教皇的至高无上地位、后果可怕的开除教籍权，根据中世纪的观念全都是有形教会的自然附属物，路德好不容易才丢弃它们。最初，奥古斯丁的关于教会由上帝选民组成的思想帮助了他；他发现胡司持有同样的观点，随之他给一位朋友写信说，“我们全都是不自觉的胡司拥护者。”②但是在路德和所有宗教改革者坚持奥古斯丁的这一思想时，这对确定当时在实际上更重的有关有形教会的概念已无多大帮助；虽然“无形的公教会”这个定义已经写进了大多数新教徒的告白中，并且已成新教徒在辩论中使用，它一直都是比较清楚地大体衬托出一般“教会”概念的背景，但在清楚说明什么是“有形教会”的看法上却没有什么帮助。然而，路德从一开始就影影约约看到在“有形教会”概念和宣布的上帝的道之间有着一种真正的联系——一种肯定会越来越清楚直至完全控制了他的思想。早 484

① Luther's gradual progress towards his final view of the Church is traced minutely by Loofs, Leitfaden, pp. 359 ff.

② Enders, Dr. Martin Luthers Briefwechsel, ii. 345.

在1518年10月，他就对卡杰坦说，教皇必须服从上帝之道，而不是高居其上。[①]不久之后他发现诸圣相通(communio sanctorum)并不一定是教阶制度（ecclesia Prœlatorum)，[②]在莱比锡辩论以后，他的见解更加明确，到了1520年，它们就公开出现在三篇伟大的宗教改革论著里。

路德关于教会的理论是非简单的。教会，按«使徒信经»下的定义，应是通过靠信听到和接受所宣布的上帝之道而存在的诸圣相通组织。他奇妙地简化了基督教的这个基本概念。教会是以上帝之道为牢固可靠的基础；这种上帝之道不是由罗马主教以上帝名义发布的一套令人生厌的法令法规。它不是邀请教士来分享由他们主持的圣礼给予他们的神秘莫测的救世权。它不是根据圣经的孤立经文和运用口传教义或信条指导下的四重意义的一套冗长教义。它是圣经的真义。它是"正确理解的福音"。它是"上帝的许诺"；"灵魂救主耶稣的证言"；它是"借基督给予的慰藉"。正如卡尔文所说，它是"我们进入上帝天国必由的神圣大门"；"信借以看见上帝的镜子"。按威斯敏斯特告白所说，它是上帝的命令、威胁、允诺的总和，而首先是基督耶稣的意图。所有这一切是靠信领悟的。教会靠回答宣布上帝之道的信生存。这就是基督教会赖以建立的坚实可靠的基石。

485

因此，基督教会是一个以耶稣的精神为灵魂的团体。它是一个由众多基督式的男女组成的群体，这些男女受到圣灵的召唤、教化和靠宣讲主的道而成为神圣的人；他们都有勇气祈求为上帝子民所准备的光辉未来；他们同时又对他们的同胞信徒提供各种亲切帮助以表明自己的信。

因此教会在某种意义上说是无形的。它的奥秘在于它与耶稣

① Enders, Dr. Martin Luthers Briefwechsel, i. 253.

② Luther's Works (Weimar edition), i. 190.

的那种隐藏不显的关系。它的根一直伸展到它从那里吸收维持其生命所需的营养的那个看不见的深处。但它又是个有形的组织，它无论是在上帝之道如实宣布的地方，也无论是在信得到证实和结出圣灵之果的地方都能看得到。

这就是见之于宗教改革派信条中描述的教会的基本模式。有些人表达这种思想的方式方法会有所不同；有些人对什么是教会和它有些什么、对什么使教会存在和它有何福利之间的差别区分不清，至少在字面上是如此。但总的说来，关于教会之所以是有形的，存在着两种思想，即它是由最根本的两项——宣布的上帝之道和表现出的信造成的。

这种解释教会的方法，是以使教会有别于人们交往的其他一切形式的这一因素——教会与神的特殊关系来说明什么是教会的；它是在神的因素能够而又确实显示出来的地方才被证明它是有形的。这种方法以教会的最主要的因素解释教会，却将一切次要因素置之不顾。这方法关心的是什么是教会，并不考虑教会有些什么。因此它给予教会福利有关的一切事务提供了活动机会——只不过它将它们下降到它们应处的地位上。[1] 486

如果宣布上帝的道和显示报答的信是教会的根本要素，那么有助于这两者的一切，自然都包括在这思想之中。在基督教会内需要有一种本来意义上的牧师和施行的圣礼。上帝已经设立过这种牧师职司，所有的新教会全都小心谨慎地声称，没有人会谋求就任此职，除非他确信他受到上帝的召唤；因为他的职责应当是教会的牧师和信徒的仆人，所以没有人"会当众执教或主持圣礼，除非他正式受到召唤(nisi rite vocatus)。"这样的一种牧师职司，其职责范围仅限于执掌施恩手段。"基督教会，"路德说，"在对圣经作了真正基督教徒式的理解和去除了一切虚假的口传教义之后，需

① Luther's Works, (Erlangen edition), xii. 249.

要有一批勤奋和忠诚地接受过圣经教育的可敬牧师。在这样的牧师之中和通过这样的牧师，才会明白什么是基督和基督的福音，怎样才能获得赦免和得到教会要害部门的财产和权力。”

这一切都是行政事务。有些教会组织对这种牧师职司应取的恰当形式可能抱有不同的看法；但是这些不同，虽然能导至出现各自为政的局面，然而并不意味着要脱离它们同属的一个基督的公教会而独立。尽管它们在表面上如何不同，但都保留着一些基本的东西——传道、讲授上帝之道和对圣礼的应有管理。有些教会也许希望提出这种或那种信条，而别的一些则希望提出另外的一种。487 法国、苏格兰和荷兰的教会都有它们自己的信条，但它们全都相信彼此都是同一个基础的公教会的成员。

“当我们断言，”卡尔文说，“真正的宣讲圣经和真正的施行圣礼应当作为一项充分而又重要的保证，以便我们能确有把握地接受它，将这两者看作是一种真正的圣职组织时，我们就把我们的注意力集中到这一点上，即只要这组织始终坚持这两件事，即使它在其他方面有许多错误，那它也永远不会被抛弃。”①

在这基督教徒的组织内，也就是在基督教会内，我们用以看到上帝的感官被唤醒了，我们的信得到了营养而加快成长。我们不仅在公共的礼拜仪式上，而且也在会友的生活中和通过会友的生活，听到上帝的道；他们的事迹象圣经中许多有关经验和神意的简单故事一样影响着我们。我们在会友的生活和感情的许多许多方面听到上帝的道。基督教徒“在基督教同道兄弟的充满生气的联系中受到上帝的启示，它的基本内容是在福音中显示出来和由得救者的生活表明的耶稣的个人生活。”②

“基督教会，”路德说，“在心中牢牢记着一切上帝的道，一再反

① Calvin, Institutio, IV. i. 12.

② Herrmann, Communion with God, p. 149.

复思考，使它们彼此以及与圣经相互联系起来；因此，每一个想要找到基督的人，都必需首先找到教会。一个人如果不知道哪里有基督的信徒，又怎能知道哪里有基督和对基督的信？任何一个想对基督有所了解的人，都不要信赖自己，不要想靠自己的理智来建造一座他自己走向天国的桥梁，而是必须去教会，必须去拜访教会并向它请教。这里所说的教会不是一堆木头和石头，而是一群信奉基督的人。他必须与那些人相结合，并了解他们的信仰、生活和教育的情况，了解他们之中谁确实心怀基督。因为，在基督教会之 488 外没有真义，没有基督，没有福祉。"①

由于这些原因，教会才配得上这个名称，才算是所有基督教徒的母亲。

① Luther's Works (2nd Erlangen edition), x. 162.

大事年表

490
|
491

同期大事	路德宗	归正宗
1493—1519年,——元月12日,马克西米利安一世皇帝。由于他的逝世,萨克森选侯智者弗里德里克(1480—1525年)代行王权。 1499—1535年,——勃兰登堡选侯约阿希姆一世(内斯特)。 1500—39年,——萨克森公爵乔治。 1509—47年,——英国的亨利八世。 1515—47年,——法国的弗朗西斯一世。 1518—67年,——黑森的高尚的非利普(生于1504年)。	1517年,——10月31日,马丁·路德〔1483年,11月10日生于埃斯列本;1497年,在马格德堡拉丁学校;1498年,在埃森纳赫(科塔夫人,1511年卒);1501年,在爱尔福特;1505年,文学硕士;7月17日,在爱尔福特加入奥古斯丁派修道院;1508年,维滕贝格大学教授;1511年,去罗马;1512年10月19日,神学博士〕在维滕贝格卡斯特勒教堂大门上贴出反对滥用赎罪券的95条论纲。约翰·特泽尔伙同康拉德·温姆皮纳反对论纲	乌尔利希·慈温利:1484年元月1日生于圣加仑州的维尔德豪斯,在伯尔尼跟亨利·韦尔夫林(卢普鲁斯)学习;在巴塞尔跟维滕巴赫学习;1499年在维也纳跟约阿希姆·瓦迪阿努斯学习;1506年得文学硕士;1506年—16年,任格拉鲁斯神甫;1516—18年任艾恩济德尔恩村圣马丽教堂神甫。
	1518年,——普里利奥的西尔维斯特·马佐利尼的《就马丁·路德关于教皇权的武断结论答问》(Dialogus in prœsumptuosas M. L. coclusiones de potestate Papœ);路德的《答西尔维斯特·普里利奥》(Resp. ad Silv. Prier)。 4月26日,路德参加海德堡辩论。 8月:发出去罗马的传讯。 8月25日,梅兰希通在维滕贝格。 10月12日—15日,路德在奥	1518年,——慈温利反对贝尔纳丁·扎姆普森(米兰方济各会会长)宣传赎罪券。 12月:慈温利在苏黎世的明斯特教堂任神甫。

革命运动	罗马天主教	新教神学
	1513年3月11日—1521年12月1日，——利奥十世。	
	1517年，——拉特兰宗教会议同意将全部教产的十分之一授予教皇。 为修建圣彼得教堂和为教皇私人所需而发行赎罪券(在1500到1517年之间第五次发行)。 三次允许德国经办赎罪券，一次是包给美因茨选侯兼大主教(1514年授予)和多明我会修士约翰·特泽尔(1519年卒)及其一伙。 托马斯·维奥·德·加塔(红衣主教卡杰坦)："天主教会是教皇的奴隶"；坚持最广意上的教皇不谬说。	菲利普·梅兰希通(1497年2月16日生于布雷滕；1509—12年，在海德堡；1512—14年，在蒂宾根；1514年，文学硕士，1514—18年在蒂宾根任教；1518年，在维滕贝格任希腊语教授；8月29日，始讲《论纠正青春时期的偏向》；1519年9月19日，神学学士；1560年4月19日卒)。1521年，《神学问题普通理证来源》(Loci communes rerum Theologicarum, seu hypotyposes Theologicœ)；1521年出三版；1525年版修改绝对预定说；1535年版，重新解释他的神学；1543年版，神人协作说。

同期大事	路德宗	归正宗
	格斯堡会见红衣主教托马斯·维奥·德·加塔；呼吁"孤陋寡闻的教皇转呈见闻广博的教皇" 11月：路德的《论告解礼》(On the Sacrament of Penance)。	
1519年,——6月,查理五世(1516年起为西班牙王)——1556年8月27日,起为德国皇帝(1558年卒)。 1519—1566年,——苏莱曼一世苏丹。 1519—1521年,——弗尔南多·科尔特斯发现并征服墨西哥。	1519年,——元月：路德在阿尔滕堡会见教皇的侍从查理·米尔蒂茨;休战。 6月27日——7月8日,莱比锡辩论:(1)厄克与卡尔施塔特辩论自由意志问题;(2)厄克与路德辩论教皇的"首席地位问题"(De primatu papœ)。 这次不再是一次经院神学式的辩论；辩论的内容涉及全部宗教原则。 与罗马基督教世界的分裂。 所有信徒皆牧师的学说。 基督徒的自由权和个人的判断权。 路德关于告解礼、洗礼和驱逐出教的讲道。 要求施行两种形式的圣餐。	1519年,——元月1日,慈温利首次在苏黎世讲道;讲马太福音、使徒行传和保罗书信;改革讲道;划清信仰圣经和罗马天主教之间的界限；用人文主义者的观点研究经书(保罗书信)。
1521年,——麦哲伦环球航行。	1520年,——4月:乌尔利希·冯·胡滕(1488年4月21日生;1523年8月29日卒);对话:瓦迪斯库斯或罗马的三位一体;6月15日,反对路德41项主张的绝罚令;限期的60天承认错误;8月:路德的"为改善基督教徒各阶层状况致德意志民族基督教贵族书";10月,《教会被囚于巴比伦》(De Captivi-	

492|493

（续表）

革命运动	罗马天主教	新教神学
	1519年，——阿拉贡的科尔特斯请求利用利奥十世的三个敕令(未发出)限制宗教法庭。1516年,阿拉贡、卡斯提和加泰罗尼亚的三级会议向查理五世的请求也没有成功。	慈温利: 1525年，《真假宗教概述》(Commentarius de vera et falsa religione)，1530年7月3日；《上查理皇帝论信仰理由书》(Fidei ratio ad Carolum Imperatorem)；1530年，《论上帝的亭毒》(Sermonis de providentia Dei Anamnema)。1531年，《基督教徒信仰略述》(Christianœ Fidei expositio)。
	宗教改革时期的罗马天主教神学家: 约翰·厄克，1510年起在因戈尔施塔特任神学教授；1486年生于士瓦本的厄克村；1543年卒。	(a) 路德派神学家乔治·施帕拉丁: 1484年生于艾希斯塔特主教区的施帕尔特；1514年，智者弗里德里克的宫廷侍从；1525年，阿尔滕堡的路德宗负责人；1545年卒。
	耶罗梅·埃姆泽尔，萨克森公爵乔治的宫廷神甫，1527年卒。	
	约翰·科克莱乌斯（多宾内克),法兰克福(美因)副主教，美因茨和布雷斯劳教士会成员；1552年卒；1549年,《马丁·路德的行状与著作评述》(1517—46年)(Commentaria de actis et scriptis M. Lutheri)；《胡司派教徒列传》(Historiœ Hussitarum)。	尤斯特斯·约纳斯: 1493年生于诺德豪森；1524年，在维滕贝格任牧师和教授；1541—46年，艾斯菲尔德路德宗负责人；1555年卒。 尼古拉斯·阿姆斯多尔夫: 1483年生；从1504年起在维滕贝格；1524年在马格德堡；1528年在戈斯拉尔；1542—46年任瑙姆堡监督；1550年后在埃森纳赫；1565年卒。 约翰·布根哈根: 1485年生；1521年起在维滕贝格；1522年为牧师；1536年为该地路德教负责人。 卡斯帕尔·克鲁西格: 1528—48，死时任维滕贝格教授。

同期大事	路德宗	归正宗
	tate Eccles. Babylonic);《基督徒的自由》(一个基督徒的自由);12月10日，焚烧教皇令。	
1521—26年，——查理五世与弗朗西斯一世之间的第一次战争。 1525年，——帕维亚之役。 1526年，——马德里和约。	1521年，——4月17、18日，路德出席沃尔姆斯帝国议会；4月26日，离开沃尔姆斯；5月4日至1522年3月3日，在瓦特堡〔12月，始译新约；小册子《论忏悔》,《反对秘密弥撒》,《反对教士的和修道的誓愿》，《德语圣经注》〕。 5月26日，沃尔姆斯敕令错误地提前为5月8日。 5月28日，反对路德的帝国敕令。 6月：卡尔施塔特反对独身制。 10月：维滕贝格的奥古斯丁会众修士废除弥撒（加布里埃尔·迪德穆斯）， 12月：卡尔施塔特的改革。 12月25日，两种形式的圣餐。 12月27日，众先知在维滕贝格。	在法国，1521年起通过莫城主教威廉·布利松涅传播归正宗教义。同他在一起的有勒费弗尔和法莱尔。 1521年——荷兰法学家科内利乌斯·赫恩著《论圣餐》(De Eucharistia，圣餐纯粹是象征)；乌得勒支兄弟会负责人约翰·罗迪乌斯将这种学说传到维滕贝格和苏黎世。
	1522年，——2月：维滕贝格的反对圣像骚动。 3月7日，路德返回维滕贝格。 3月9日—16日，讲道反对狂热派。 7月：《反英王亨利》(Contra Henricum regem Angliœ)。 9月：译完新约(1534年译完全部圣经)。	1522年，——4月16日，慈温利： 《饮食的选择和自由》(Von Erkiesen und Fryheit der Spysen)；8月：护教学者阿克特勒斯(Apologeticus Archeteles)致康斯坦茨主教。

494
|
495

（续表）

革命运动	罗马天主教	新教神学
1521年，——尼古拉斯·施托黑、马库斯·托马·斯塔布纳等先知(茨维考)到维滕贝格；马丁·策拉鲁斯。	约翰·法贝尔，1518年，康斯坦茨代理主教；1529年任奥芬修道院院长；1530年为维也纳主教；1561年卒；1523年，《异端派人的铁锤》(Malleus hœreticorum)。	弗里德里克·迈科尼乌斯，安娜贝格方济各会修士，后任魏玛牧师；1524年任哥达宫廷传道士；1546年卒。
卡尔施塔特的安德烈·博登斯太因：1504年，在维滕贝格任教授；1520年，在哥本哈根；1522年，关于圣像和弥撒祭服的骚动；1523—24年，在奥尔拉蒙德；后来，被德国南方、弗里斯兰和瑞士革出教门；1541年卒于巴塞尔。	1521年，——英格兰的亨利八世：《维护七项圣礼反对路德》(Assertatio vii Sacramentorum contra Lutherum)(信仰的捍卫者)。	保罗·斯佩拉图斯：1521年在维也纳，后去伊格劳；1523年，在维滕贝格(1524年，"我们终于得救")；1524年，在柯尼斯堡；1529—51年逝世，时在马林堡任波美拉尼亚监督。
	4月15日，谴责路德学说的索博尼敕令。	约翰·布伦茨，1499年生：1520年，在海德堡任罗马天主教传道士；1522—46年，在士瓦本的赫尔任路德派传道士；1563年起，在斯图加特任牧师；1570年9月11日卒。
	5月8日，查理五世反对宗教改革学说在尼德兰传播的敕令(根据沃尔姆斯敕令)。[1522年，安特卫普的奥古斯丁会修道院因异端罪被查封。]	(b) 慈温利派神学家 约翰·奥克拉姆帕迪乌斯(胡斯根)：1488年生；1515年任巴塞尔大祭司；1519年，在奥格斯堡；1522年，在巴塞尔任教授和传道士；1531年11月24日卒。
1523年，——康拉德·格里贝尔、费利克斯·曼兹和施通普夫在苏黎世反对慈温利的国家教会。		

同期大事	路德宗	归正宗
	12月：纽伦堡帝国议会；德国各等级百人上书，回答艾德里安六世11月25日的敕令。 1522—23年，——宗教改革在波美拉尼亚、立沃尼亚、西里西亚、普鲁士、梅克伦堡取得胜利；1519年起，在东弗里斯兰胜利；1523年，在法兰克福(美因)、士瓦本的赫尔胜利；1524年，在乌尔姆、斯特拉斯堡、不来梅、纽伦堡胜利。	慈温利的神学在尼德兰的影响越来越大。 1523年，——元月29日，慈温利和代理主教约翰·法贝尔在苏黎世辩论；慈温利的67条款。 10月26日，在苏黎世辩论圣像宗教和弥撒。 11月17日，苏黎世议会给牧师和传道士的指示。
1523—33年，——丹麦的弗里德里克一世。	1523年，——7月1日，亨利·福斯和约翰·埃施(奥古斯蒂尼安)在布鲁塞尔被烧死；第一批殉教者。	
1523—60年，——瑞典的古斯塔夫斯·瓦萨。	古斯塔夫斯·瓦萨在瑞典实行宗教改革(奥拉夫和洛伦茨·佩特森，洛伦茨·安德森)。	
	5月7日，济金根被害；骑士暴动被诸侯平定。 路德：关于公众礼拜制；12月：《弥撒程式》(两种形式领圣餐)。 1524年，——第一册德语赞美诗集。 6月—1525年5月，农民战争；在弗兰肯豪森屠杀农民	1524年，——彻底改革苏黎世教会；摘下圣像；关闭弗赖尔斯修道院。 宗教改革在伯尔尼(贝尔希特尔德·哈勒尔，尼克·曼努埃尔)、阿彭策尔和索洛图恩取得胜利；卢塞恩的森林州罗马天主教同盟。

（续表）

革命运动	罗马天主教	新教神学
	1522—23年，——9月14日，教皇艾德里安六世（查理五世的私人教师，乌得勒支主教），精通旧学问；热衷于靠教阶制改革教士制度。 在西班牙，从1520年起销售安特卫普印制的路德著作西班牙文译本。	利奥·尤迪乌斯：1523年，在苏黎世圣彼得教堂任副牧师；1482年生；1542年卒。 奥斯瓦尔德·迈科尼乌斯（盖斯胡斯勒）：1488年生于卢塞恩；1532年卒。1552年10月14日，任巴塞尔长老。 康拉德·佩利坎（屈斯纳）：1478年生；1493年为方济各会修士；1502年起，任巴塞尔方济各会读经员；1527年，在苏黎世任希伯来语教授；1556年卒。
	1523年，——"安达卢西亚的使徒"胡安·阿维拉因信仰路德的学说受到迫害。	
	1523—34年，——9月25日，教皇克莱门特七世（朱利叶斯·美第奇，朱利安。德·美第奇的私生子）。	(c) 中间派神学家 乌尔班努斯·赖吉乌斯：1490年生于博登湖畔的阿尔部；1512年，因戈尔施塔特教授；1519年，康斯坦茨神甫；1520—22年，奥格斯堡传道士；1530年起，不伦瑞克宗教改革者，为欧内斯特公爵服务；1541年5月23日卒。
1524年，——斯德哥尔摩骚动；梅尔希奥·霍夫曼。	1524年，——教皇代表、红衣主教坎佩吉奥出席纽伦堡帝国议会。	
1525年，——托马斯·闵采尔在米尔豪森；1525年5月被害。 小册子：《反在维滕贝格的无灵魂的平安度日的肉体》（Wider das geistlose sanftlebende Fleisch zu Wittenberg，1522年）。 元月：再洗礼派	在雷根斯堡成立德国南方天主教邦同盟（奥地利的费迪南德、巴伐利亚公爵和一些南德主教）。规定：实行一些教会改革，与世俗权力结盟；但不得再传播新教学说。	安布罗斯·布劳尔：1492年生于康斯坦茨；1534—38年，符滕堡宗教改革者；1548年前，在康斯坦茨；1564年卒于温特图尔。（1534年，斯图加特协定） 马丁·布克尔：1491年生于施勒特斯塔特；1505年为多明我会修士；1524年起任斯特拉斯堡神甫；1549年，任爱德华六世治下的英国任剑桥大学教授；1551年2月28日卒。

496—497

同期大事	路德宗	归正宗
1525年，——勃兰登堡的阿尔贝特(1568年卒)；条顿骑士团末任团长；将骑士团领土换给普鲁士公国。	1525年，——元月: 路德《反对漂亮的先知们》。 5月: 劝诸侯与农民保持和睦，评论十二条款。接着，《反对杀人越货的农民暴徒》。 6月13日，与卡特琳·冯·博拉结婚。 路德的宗教改革趋于保守；与更革命的派别分手。	1525年，——苏黎世废除弥撒；大大简化公众礼拜仪式，并使用德语；以两种形式领圣餐。 慈温利的圣经注释和苏黎世译本第一册(1531年首次出齐全部圣经)。
1525—32年，——萨克森选侯忠实的约翰(智者弗里德里克的兄弟)。	1525年，——12月: 路德，《论奴隶意志《(De Servo Arbitrio)反对埃拉斯穆斯，1524年9月有害的(Διατριβή)《论自由意志》(de libero arbitrio)	慈温利关于其圣餐学说的独特信仰声明。 〔卡尔施塔特在德国南方公布他的圣餐理论；上帝说: 这是我的身体，是我的身体等。〕
	1526年，——5月4日，黑森菲利普和坚定的约翰在托尔部结盟，6月，又有些新教诸侯在马尔堡参加。 6月26日，德国北方罗马天主教派诸侯在德绍成立联盟。	慈温利去马特。1524年，阿尔贝在罗伊特林根，11月16日，《神领圣餐》(Manducatio spiritualis)；后来，从事注释。
1526年，——8月29日，匈牙利和波希米亚国王刘易斯在摩哈赤反抗土耳其人的战斗中阵亡。	6月和7月，施佩耶尔帝国议会。"在宗教上，每邦有权按照它对上帝和皇帝陛下的保证生活，治理和行事"。	慈温利的反对者: 布根哈根。 慈温利的支持者: 奥克拉姆帕迪乌斯。
他的继承者，奥地利的费迪南德(10月，当选波希米亚国王)，不得不继续他要匈牙利反抗土耳其人的主张。	10月20日，霍姆贝格会议；弗朗西斯·兰贝特(1487年生于阿维尼翁；方济各会士；1522年逃往瑞士；1527年，马尔堡教授；1530年卒)制定黑森教会方案；独立的教会组织	1525年(在赫尔)，布伦茨、施内夫、格里布纳等人，后来有卡尔文，发表《苏汇维人的文契》(Syngramma Suevicum)。 路德反对慈温利: (1)在他为阿格利科拉的

（续表）

革命运动	罗马天主教	新教神学
兴起；丘尔一个僧侣于尔格·布劳罗克。	1524年，——彼得·卡拉部，塞亚特主教〔教皇保罗四世〕，创立塞亚特僧团阻挠宗教改革的传播。	沃尔夫冈·法布里修斯·卡皮托：1478年生；1515年在巴塞尔；1520年，在美因茨：1523年卒。1541年12月，任斯特拉斯堡圣托马斯修道院院长。
严厉追捕再洗礼派（1527年，曼兹在苏黎世溺死；1528年，巴·胡布迈尔被烧死于维也纳；1529年，黑策尔在康斯坦茨被斩）。	1526年，——5月22日，（教皇、弗朗西斯一世、威尼斯和米兰）在科尼亚克成立反查理五世的同盟。	(d) 慈温利派信仰 1523年，——元月29日，慈温利的67条款。 11月17日，向苏黎世议会建议。
梅尔基奥尔·霍夫曼：生于士瓦本的赫尔；1523年在立沃尼亚；1527年，在荷尔斯泰因；1529年，在斯特拉斯堡；从那里去弗里斯兰，在弗里斯兰加入浸礼派；后去尼德兰；1533年，在斯特拉斯堡；1540年卒。（戈特条例）：一种严格的更为圣洁的千年王国思想；在浸礼派里传播千年王国思想。		1530年，——7月3日，《上查理五世论信仰理由书》(Fidei Ratio ad Carolum V)（慈温利得到奥克拉姆帕迪乌斯和其他宗教改革者的赞同）。 1530年，——《四城告白》(Confessio Tetrapolitana)（斯特拉斯堡、康斯坦茨、林道、门明根）；布克尔、卡皮托、赫迪奥；在奥格斯堡帝国议会期间。 1534年，——《巴塞尔告白》(Confessio Basiliensis)（迈科尼乌斯）于1537年被米尔豪森接

498
|
499

同期大事	路德宗	归正宗
	和严格的教规。	《苏汇维人的文契》译本写的前言里；(2) 1527年，“那句话，这是我的身体等。”
	路德，——德语弥撒；公众礼拜制度。	慈温利的宗教和政治宗教原则；他对瑞士的政治改革；信仰罗马天主教诸森林州为保持其霸权而成立的政治联盟。
	丹麦的弗里德里克一世改宗路德教义(约翰·陶森从1524年起在日德兰改宗路德教义)。	
		1526年，——罗马天主教州进攻新教州。
1527年，——劫掠罗马。	1527年，——第一次视察萨克森选侯区；古斯塔夫斯·瓦萨向韦斯特雷斯议会提议实行宗教改革。	5月，巴登辩论(厄克与奥克拉姆帕迪乌斯)。
1527—29年，——查理五世与弗朗西斯一世之间的第二次战争；1529年8月，康布雷和约。	丹麦的弗里德里克一世，在欧登塞议会上给新教以与罗马天主教同样的特权。	1528年，——宗教改革在圣·加仑（约阿希姆·瓦迪亚努斯，约翰·凯斯勒）和伯尔尼取得胜利。
1527年，——英格兰的亨利八世企图与阿拉贡的凯瑟琳（查理五世的姑母）离婚；1529年，沃尔西被贬；大法官托马斯·莫尔。	1528年——奥托·冯·帕克1527年在布雷斯劳关于成立一个罗马天主教同盟的谈话；挪威开展宗教改革。	1529年，——宗教改革在巴塞尔（奥克拉姆帕迪乌斯，卡皮托，赫迪奥)取得胜利。
1529年，——9月至10	1529年，——2月26日，施佩耶	五个森林州与哈布斯堡家族的联盟。

（续表）

革　命　动　动	罗　马　天　主　教	新　教　神　学
卡斯帕尔·施文科费尔德: 1490年生于利格尼茨的奥辛格；为利格尼茨公爵服务；1525年，据说他已发现对那句名言的解释:“因为面包本身给饥饿的身体粉碎了，因为面包即我的身体，即饥饿灵魂的食物”	1527年，——索尔邦内控告扎克·勒费弗尔(1537年卒于持那瓦尔护照去斯特拉斯堡的旅途中)。	受，又称《米尔豪森告白》。 1536年，——《前海尔维希告白》(Confessio Helvetica Prior)(巴锡林西斯告白第二)，由新教州代表及其神学家布林格尔、迈科尼乌斯·格里尼乌斯、利奥·尤迪乌斯等在巴塞尔(元月至3月)拟定。 (c) 路德派信仰 1529年，——路德的德文《大教理问答》和《小教理问答》；同时出版。
(Quod ipse panis fractus est corpori esurienti, nempe cibus, hoc est corpus meum, cibus videlicet esurientium animarum)；因此，他的基督教义是内心的道(1527年，《论天主圣言的一生、信仰的根源和成义的方法》(De cursu Verbi Dei, origine fidei et ratione justificationis)；	1527年，——5月6日，波旁的查理猛攻罗马；教皇困于圣安吉洛，直到6月6日；查理五世控制教会国大部分地区，建议限制教皇的世俗权力；教皇和英国和法国求援，一支英国出钱装备的法国军队前往支援他。	1530年，——《奥格斯堡告白》，(Confessio Augustana)拟定的根据有:(1)马尔堡15条款；(2)路德起草的士瓦巴赫17条款；(3)1530年3月，路德梅兰希通、尤斯特斯·约纳斯、布根哈根在托尔部编的呈给萨克森选侯的托尔部条款。由梅兰希通在集会于奥格斯堡的新教神学家支持下拟就，并经路德修改。
关于基督的位格(不是创造人，而是靠神性: 他肉体的神性生育人)；1528年，被逐出西里西亚；1539年起，在斯特拉斯堡、奥格斯堡、施佩耶尔和	1528年，——6月29日，教皇与皇帝缔结巴塞罗纳和约；教皇收复教会国和佛罗伦萨；异端被消灭。	新教教义的声明，“既然从作者处获悉，在福音教义陈述中，可以看出来无任何不合于圣经，或不合于公教会，或不合于罗马教会之处。”(In qua cerni potest, nihil inesse, quod discrepet a Scripturis vel ab ecclesia catholica vel ab ecclesia Romana, quatenus ex scriptoribus nota est…Sed dissansus est de quibusdam abusibus, qui sine certa auctoritate in ecclesiam irrepserunt.)黑森的菲利普签名反对士瓦巴赫十七条款中第十条

500 | 501

同期大事	路德宗	归正宗
月 14 日，苏里曼包围维也纳。	尔帝国议会；4月12日，大多数罗马天主教派选侯和诸侯决定："凡执行沃尔姆斯敕令者仍应照旧执行；其他人等不得再实行改革；不得妨碍任何人作弥撒"；4月19日，一些城市达成一致意见。 "抗议"：4月25日，萨克森、黑森、勃兰登堡、安哈特、吕内堡和十四个城市上诉皇帝和宗教大会。	6月24日，卡佩尔和约；森林州脱离与哈布斯堡的联盟并承认信仰自由。
	路德派与德国南方新教徒之间发生分裂；路德谴责武装反抗；慈温利打算废除教皇制和中世纪的教皇帝国；黑森的菲利普试图实现联合。 10月1日—4日，马尔堡宗教会议（路德、梅兰希通、慈温利、奥科拉姆帕迪乌斯、尤斯特斯·约纳斯、奥西安德、布伦茨等）；10月4日，在十四条上取得一致意见，但在第十五条关于圣餐礼上发生意见分歧。慈温利："在世界上，我没有比与维滕贝格人团结更高兴的事了"。路德："你的灵魂与我们的不同"。慈温利拒绝签字。 10月16日，路德在士瓦巴赫修道院；11月30日，在施马尔卡尔德，萨克森放弃德国南方诸城。	
1530年—2月24日，教皇在博洛尼亚为查理五世加冕，没有任何德国诸侯在场。	1530年，——奥格斯堡帝国议会：6月15日，皇帝抵达；劝新教诸侯参加基督圣体节游行失败；6月20日，帝国议会开幕；6月25日，宣读和呈交奥格斯堡告白（8月3日，宣读反驳）；7月11日，宣读四城告白（10月17日反驳）和慈温利的《论信仰理由》(Fidei Ratio)；8月	信仰罗马天主教诸州不遵守和约条款。

（续表）

革命运动	罗马天主教	新教神学
乌尔姆遭路德派神学家的迫害；多次参加论战；1561年，卒于乌尔姆；在西里西亚的追随者；1730年起在宾夕法尼亚。		关于圣餐不变的论点。 无法确定准确的德文或拉丁文版；梅兰希通的首次印版，维滕贝格，1530年，四开本。
		1540年起的改变（特别是第十条的改变）。
	1530年，——归正宗在西班牙集会。在塞维利亚：罗德里戈·德·瓦列罗、约翰·埃希迪乌斯、庞塞·德·拉富恩特。在巴利亚多利德。1555年，奥古斯丁·卡萨拉。 弗朗西斯·恩齐纳斯译新约；1556年，胡安·佩雷兹重译。 全被菲利普二世和宗教裁判所查禁。	《为奥格斯堡告白辩护》，——1530年9月，梅兰希通在奥格斯堡发表《辩疏初稿》(lineatio apologiœ)；1530年11月—1531年4月，彻底修改；1531年10月，由尤斯特斯·约纳斯出德文版。
		《施马尔卡尔德信条》，1537年，路德为在施马尔卡尔德召开的新教会议拟定，关于在曼都亚召开的宗教大会的提议。〔严格的路德派。〕
1533年，——明斯特的基督的王国。 伯恩哈德·罗思曼，明斯特新教负责人，加入再洗礼派；亨利·罗尔和来自尤利希的传道士瓦森贝格。		
夏天，梅尔希奥里特在明斯特。		

同 期 大 事	路 德 宗	归 正 宗
	16—29日，与梅兰希通协商，说明他相当圆通。	
	11月19日，——帝国议会敕令。新教徒在1531年4月15日以前可以接受，到时将武力镇压。	
1531年，——奥地利的费迪南德，罗马人的国王；巴伐利亚和萨克森选侯反对。	1531年，——施马尔卡尔德同盟——为首的是黑森和萨克森。 1532年，——纽伦堡帝国议会：宗教大会召开前实行宗教容忍。	1531年，——5月15日，在阿劳，慈温利反对不供应森林州粮食。 10月11日，卡佩尔之战；慈温利被害；第二次卡佩尔和约。
1532年，——8月—1547年，萨克森选侯，高尚的约翰·弗里德里克；1554年卒。	德绍接受宗教改革。	亨利·布林格尔，慈温利的继承人。
国会批准亨利八世与阿拉贡的凯瑟琳离婚。		
11月：与安妮·博琳结婚。		卡尔文在法语瑞士区的宗教改革
1534年，——符腾堡公爵乌尔利希在黑森的菲利普支持下复位。	1534年，——路德派宗教改革赢得符腾堡、安哈特、奥格斯堡和波美拉尼亚。	
1535年，——勃兰登堡选侯约阿希姆二世。		威廉·法莱尔（1489年生于多菲内；1530年在纳沙泰尔；1532年

502—503

（续表）

革命运动	罗马天主教	新教神学
11月，简·马西森。 1534年，——伦特：破坏圣像和修道院骚动。复活节前夕：马西森下台；莱登的约翰任再洗礼派首领；神权国家。 1535年，——圣约翰节前夕：明斯特陷落。 1536年，——元月22日，莱登的约翰、克尼佩尔多林和克雷希廷被杀。	意大利，——德国的宗教改革唤醒了宗教生活和奥古斯丁的神学；孔塔里尼、雷季纳德·波莱、约翰·德·莫罗内（摩德纳大主教）、波得·保罗·韦杰里乌斯（1548年转而参加宗教改革；1565年卒）。 费拉拉的宗教改革（1527年，雷妮与赫尔克里士二世结婚）；在威尼斯；在那不勒斯（胡安·瓦尔德兹，1540年卒；还有伯纳德·奥基诺）；在卢卡（彼得·马蒂尔）。	路德宗内的争论 1548—55年，中立派：弗拉西乌斯、维甘德、阿姆斯多尔夫反对莱比锡宗教妥协。 1549—66年，奥西安德：安德烈·奥西安德（1522—48年，在纽伦堡；1549—52年卒，在科尼斯堡）：1550年，《论称义》(De Justificatione)；1551年，《论唯一中保耶稣基督》(De Unico Mediatore Jesu Christo)；“称义是分享基督的义”，基督神性殆浸透人身(cujus natura divina homini quasi infunditur)。与此有关的是他的人是神的形象论。
	1534—49年，——教皇保罗三世（法内塞）；他的驻德国使节维吉里乌斯。	对立面：曼都亚的弗朗西斯（1551—52年在科尼斯堡，后在西本比尔根和波兰；1574年卒；1562年，《论三位一体和中保耶稣》(De Trinitate et Mediatore)，“我们基督的义仅在于他的人类本性”。
1534年，——达维德·约雷斯：1501年生于代尔夫特；加入再洗礼派；改革再洗礼派；他在尼德兰和东弗里斯兰的影响；1542年，他的《奇异之书》(Wunderbuch)；1544年在巴塞尔；带有唯理倾向的神秘主义唯灵思想。	1536年，——保罗三世号召早已答应召开的宗教会议在曼都亚开会；1537年，延期；要求在维琴察开会；再次延期。 1542年，——安东尼奥·佩莱里奥（1570年烧死）；《论被钉十字架的	1551—62年，——多数派：乔治·马约尔（1574年卒，维滕贝格教授）；善行对得救是必不可少的(bona opera necessaria esse ad salutem)。阿姆斯多尔夫反对他；善行对得救是有害的 (bona opera perniciosa esse ad

同期大事	路德宗	归正宗
1536—38年，——查理五世与弗朗西斯一世之间的第三次战争。	1536年，——维滕贝格协议；梅兰希通与布克尔；只有路德派意义上的圣餐礼；禁食无价值的"可疑之物"；洗礼；忏悔；毫无结果；分歧仍然存在，但未公开化。 宗教改革在丹麦胜利。	在伯尔尼；1565年卒于日内瓦）；彼得·维勒特（1511年生于奥尔贝；1531—39年，在洛桑；1561年起在尼姆斯和里昂；1571年卒）；1534年起，二人任日内瓦宗教改革传道士。
	1537年，施马尔卡尔德会议；施马尔卡尔德信条。	1536年，——约翰·卡尔文在日内瓦：1509年7月10日生于努瓦荣；在奥尔良和巴黎学习；1533年，在巴黎参加宗教改革运动；在巴塞尔；1536年，《基督教要义》(Institutio Christianæ Religionis)；接着去费拉拉；严格的教规；1538年复活节，被日内瓦驱逐，去斯特拉斯堡；1541年，召回；1564年5月27日卒。
1538年，——尼斯十年停战协定。	1538年，——在纽伦堡成立罗马天主教联盟。	
	1539年，——宗教改革在萨克森公爵区和勃兰登堡选侯区取得胜利。	
	1540年，——6月：黑格瑙会议。 11月25日——元月14日，在沃尔姆斯（格兰维拉、梅兰希通、布克尔、卡皮托、布伦茨、卡尔文、厄克、科克莱乌斯）。 2月：雷根斯堡宗教妥协。	
1541—53年，——萨克森的莫里斯公爵；1546年成为选侯。	1541年，——4月27日—5月22日，雷根斯堡会议（孔塔里尼、梅兰希通、布克尔、厄克），难点在变体论。	卡尔文在日内瓦的教会制度，——礼拜仪式：祈祷和讲道。组织：长老制。1542年—元月；《日内瓦教会教士法规》(Ordonnances

504|505

（续表）

革命运动	罗马天主教	新教神学
门诺派	耶稣基督对基督徒的恩施》(Del beneficio di Gesu Christo crocifisso verso i Christiani)。	salutem)。 1556—60年，——神人协作派：普费芬格尔，1555年，关于自由意志的命题（Propos. de libero arbitrio）（在梅兰希通的神人协作意义上）；反对他的有阿姆斯多尔夫(1558年，反驳)；还有弗拉西乌斯。
门诺·西莫尼斯：1492年生于维特马祖姆；1524年，神甫；1536年，因不满对明斯特再洗礼派的迫害而离职；被一位叫简·马西森的传道士施洗；在荷兰和弗里斯兰改组再洗礼派组织；1559年卒于奥尔德斯塔；狂热成分减少，多纳特斯派倾向增加。	1540年，——9月27日，保罗三世组建耶稣会；唐·英尼戈（伊格纳修斯·罗耀拉，1491年生于巴斯克省罗耀拉城堡；在潘普洛纳负伤（1521年）；圣徒的传说；在巴塞罗纳学习；1528年起在巴黎。1534年，他与四个同伴（弗朗西斯·泽维尔、埃戈·拉内兹、皮埃尔·勒费弗尔等）发三誓愿，并发第四誓愿绝对服从教皇。罗耀拉，1556年卒；拉内兹，1564年卒。	1560年，——弗拉西乌斯和斯特里格尔在魏玛辩论。弗拉西乌斯：原罪是人的本质。路德派主张获胜。赫舒西乌斯：《论奴隶意志》(de servo arbitrio)。 1527—40年，1556年再兴，——唯信仰论派：约翰·阿格里科拉，1492年生于埃斯列本；1566年卒时任柏林宫廷传道士；1527年，反对梅兰希通；1537年，反对路德。痛悔不是法律而是福音的教导。1540年，承认错误。1556年起关于“法律第三种用途”(Tertius usus legis)的论战。
他的信徒门诺派，1572年在尼德兰得到奥兰治·威廉的宽容；同时，也在埃姆登、汉堡、但泽、埃尔宾，在巴拉丁和摩拉维亚奠定基础；缓和初期的再洗礼派精神；摈弃一切教条；禁止发誓愿和战争；诉诸圣经。	“在罗马天主教会内外增进罗马天主教僧侣集团利益，反对新教。” 泽维尔在东亚传教。 耶稣会的道德：诡辩。 耶稣会的教条：一贯迷信。	1567年，——秘密卡尔文派：梅兰希通承认卡尔文派关于圣餐、基督学和前定论的主张。 从这些争论可以看出，路德派需要协调一致；所以，从各种各样的协议里，制定出协和信纲(Formula Concordiœ)。

同期大事	路德宗	归正宗
1541年，——雷根斯堡帝国议会；苏里曼征服匈牙利人。	1542年，——瑙姆堡监督尼古拉斯·冯·阿姆斯多尔夫。	ecclèsiastiques de l'église de Geneve)。牧师、宣教师、长老和执事。教规。
1542—44年，——查理五世和弗朗西斯一世之间的第四次战争；克雷皮和约。	1543年，——科隆大主教区的宗教改革；大主教赫尔曼·冯·维德接受布克尔的建议；1546年被驱逐出教；1547年被废；1552年卒。	1559—98年法国的宗教改革
1542年，——施佩耶尔帝国议会；共同反对土耳其人。		早期：人文主义者弗朗西斯一世，不介意宗教问题，以政治家的风度对待宗教改革；他的妹妹那瓦尔王后玛加丽特(1549年卒)保护宗教改革者；不顾与德国新教诸侯的同盟和1535年请梅兰希通来法国调解，残酷迫害法国的新教徒。
1544年，——施佩耶尔帝国议会；承认新教徒；宗教大会召开前各地和解。 1545年，——维滕贝格人的宗教改革 1546年，——第二次雷根斯堡宗教会议；2月18日，路德在埃斯列本逝世；新教徒没有出席这次会议。 1546—47年，——施马尔卡尔德战争；6月19日，莫里斯与德皇结盟；7月20日，下令反对约翰·弗里德里克和菲利普；10月27日，莫里斯成选侯；4月24日，米尔堡之战，约翰·弗里德克被俘；菲利普被围于哈雷；皇帝不守信用，将两位诸侯投入监狱。		亨利二世：那瓦尔的安东尼及其妻让·达布雷特是法国新教徒的首领。
		1559年，——5月25日—29日，由巴黎牧师安东尼·尚德在巴黎召开首届归正宗会议；高卢派会议。
1547—59年，——法国的亨利二世；娶凯瑟琳·德·美第奇，1589年卒。	1548年，——5月15日，奥格斯堡宗教妥协，保留罗马天主教的教阶制、仪式、节日和斋戒；教士结婚和两种形式领圣餐得到允许。	
1547—53年，——英国的爱德华六世：1537	1548年，——莱比锡宗教妥协(萨克森的莫里斯和梅兰希通)。	1561年，——9月：普瓦西宗教会议；西奥多·贝扎。

506
|
507

（续表）

英国国教	罗马天主教	新教神学
	1542年，——红衣主教卡拉法提议在意大利恢复宗教法庭以迫害新教。	(1) 1574年，J·安德烈亚斯(1562年起任蒂宾根教授，1590年卒)的士瓦本协议；1575年，马丁·塞姆尼茨的士瓦本协议；1576年，卢卡斯·奥西安德的毛尔布琅方案。
		(2) 托尔部会议和托尔部书(Torgau Book)。
	1545年，——特兰托会议开幕：第一阶段，1547年3月11日在特兰托；1547年4月21日至1549年9月13日，在博洛尼亚。第二阶段，1551年3月1日至1552年4月28日，在特兰托。第三阶段，1562年元月13日至1563年12月4日(25次会议)。最终解定罗马天主教的教义。	从此产生1577年的协和信纲(Formula Concordiœ)。 路德派主要神学家 马丁·塞姆尼茨：1554—1586年卒，任不伦瑞克路德派负责人；«特兰托宗教会议考»(Examen Concilii Trid.)；1565—73年，«神学理证来源»(Loci Theologici)
英格兰，1547—1600年，亨利八世治下：约翰·弗里思，威廉·	1564年，——«特兰托会议信纲»(Professio Fidei Tridentinœ)；1566年，«罗马教理问答»(Catechismus Romanus)(莱奥纳多·马里尼、埃吉迪奥·福斯卡拉里、米齐奥·卡利尼)。 1548年，——菲利普·尼里创建奥拉托利会。	马特夫·弗拉西乌斯：1520年生于伊利里亚的阿尔邦纳；1545年，在维滕贝格；1548年在马格德堡；1557—61年在耶拿；1575年3月11日卒于法兰克福(美因)。

同期大事	路德宗	归正宗
年生	1551年，——德皇强烈要求新教徒必须服从特兰托会议；萨克森的莫里斯与法国的亨利二世秘密结盟。	1562年，——元月：新教徒得到在城外作礼拜的权利；吉斯家的弗朗西斯在瓦西屠杀集会的新教徒。
1553—58年，——英国的玛丽(血腥的)。		
1554年，——7月9日，莫里斯在西维斯豪森附近反对勃兰登堡侯爵阿尔贝特的战斗中被杀。 费迪南德在匈牙利被土耳其人击败。	10月：符腾堡使节和1552年元月萨克森使节在特兰托。	1562—63年，——雨格诺战争。那瓦尔的安东尼死；吉斯家的弗朗西斯在奥尔良公然被害。
	1552年，——3月20日，莫里斯挣脱出来；5月19日，占领埃伦堡城和蒂洛尔的锁钥埃伦堡关口；会议中断；7月，帕绍和约；约翰·弗里德里克和菲利普获释。	
1555—98年，——西班牙的菲利普二世。	1555年，——9月25日，奥格斯堡宗教和约；路德派（奥格斯堡告白）获得与罗马天主教同样的合法权利：在谁的国家信谁的教 (Cujus regio ejus religio)；教会权益保留(Reservatum ecclesiaticum)；归正宗未获承认。	1567—68年和1569—70年，——雨格诺战争。
1556—64年，——费迪南德一世皇帝。		1572年，——8月24日，圣巴托恪缪节前夕巴黎大屠杀；科利尼和两万雨格诺被杀死。
1558—1603年，——英国的伊丽莎白。	1558年，——老路德派(Gnesio-lutherani）与梅兰希通追随者之间的争论。	
		1574—76年，——雨格诺战争；吉斯家的神圣同盟。
1559—60年，——法国的弗朗西斯二世（与苏格兰的玛丽结婚）。	1560年，——4月19日，梅兰希通逝世。	1588年，——亨利和吉斯家的路易斯被杀。
1560—74年，——法国的查理九世。	1586年—91年，——秘密卡尔文派在萨克森选侯区骚动；镇压卡尔文派；1601年，处死克雷尔斯。	1589年，——8月1日，亨利三世被一个狂热组织的成员J. 克莱门特杀害。

（续表）

英国国教	罗马天主教	新教神学
廷达尔。	1550—64年，——朱利叶斯三世（德尔蒙蒂）。	《真道见证人名录》(Catalogus Testium Veritatis) 1556年；《马格德堡城好学虔诚人士合著教会史》(Ecclesi. Hist. per aliquot…studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica 马格德堡纪年)，13卷，1560—74年；《圣经秘钥》(Clavis Script. Sac.) 1567年；《新约要注》(Glossa Compendaria in N. T.)，1570年，等。
	1551年，——罗马耶稣会建立。	
1534年，——国会的王权至尊法令；国王是"英国教会唯一的最高元首"；新教负责人托马斯·克拉默〔1533年，坎特伯雷大主教〕和托马斯·克伦威尔；1538年，翻译圣经。	1552年，——德国耶稣会建立。	
	1555—59年，——保罗四世（卡拉法）反对奥格斯堡和约；宗教法庭。	
		约翰·格哈特：1582年生于奎德林堡；1606年，海德堡路德宗负责人；1615年，科堡总负责人；1616年卒，1637年，耶拿教授。1610—25年，《神学理证来源》(Loci Theologici)；《圣礼及其它默想录》(Medit. Sac.)等。
	1559—65年，——庇护四世（美第奇）在其外甥米兰大主教、红衣主教查理·博罗米奥的影响下实行统治，1584年卒。	
1539年，——7月28日，变体论；拒绝俗人使用圣杯；教士独身制；为死者作弥撒；秘密忏悔。		莱昂哈德·胡特尔：1596—1616年卒任维滕贝格教授；1610年，《神学理证来源要略》(Compendium Loc. Theol.)；1619年，《神学普通理论来源》(Loci Commun. Theolog.)。
	1564年，——《教廷禁书目录》(Index librorum prohibitorum)。	
亨利八世的宗教改革；国王的法令只反对中世纪的制度，以国王取代教皇。	1566—72年，——庇护五世，一个狂热的多明我会修士。	一般公认的归正宗教理著作
		《日内瓦教理问答》(Catechismus ecclesiœ Genevensis)；1541年，法文版；1545年，拉丁文版；卡尔文。
英国教会独立；与教皇断绝关系；与归正宗没有关系。	1567年，——下令反对卢万大学校长米夏埃尔·拜乌斯（1589年卒）的79条奥古斯丁派建议，将其革出教门。	
		《苏黎世和卡尔文教会在圣礼问题上的和谐一致》(Consensio in re sacramentaria ministrorum Tigur. Eccles. et Joh.Calvini.)。
	1568年，——《日课经本》	

508—509

同期大事	路德宗	归正宗
1560—78年，——苏格兰女王玛丽；1587年被处死。	路德宗败给—— （a）罗马天主教 1558年，——巴伐利亚。 1578年，——奥地利公国（鲁道夫二世）。	1593年，——亨利四世成为罗马天主教徒。
1564—76年，——马克西米利安二世皇帝。 1574—89年，——法国的亨利三世。	1584年，——维尔茨堡、班堡、萨尔茨堡、希尔德斯海姆等主教区。 1594年，——斯泰尔马克、卡林西亚（费迪南德二世）。	1598年，——南特敕令：信仰自由；公众礼拜权利；充分的公民权：给雨格诺一些城市作为担保。
1576—1612年，——鲁道夫二世皇帝。	1607年，——多瑙韦特。 （b）归正宗	
1588—1648年，——丹麦国王克里斯蒂安四世。	1560年，——巴拉丁；《海德堡教理问答》（归正宗在弗里德里克三世时期；路德宗在路易斯六世时期，1576—83年；归正宗在弗里德里克四世时期，1583—1610年）。	1620—28年，——雨格诺暴动。
1589—1610年，——法国的亨利四世；1593年，成为罗马天主教徒；1610年5月14日，被拉韦拉斯杀死。	1568年，——不来梅。 1596年，——安哈特（约翰·乔治，1587—1603年）；废除宗教法庭制和路德派的教理问答；	1629年，——拉罗塞尔陷落。 尼姆斯敕令。保证雨格诺的宗教权。
1598—1621年，——西班牙的菲利普二世。	1597—1628年，卡尔文教条款。	

510—511

同期大事	路德宗	英国国教
	路德宗败给归正宗—— 1605年，——黑森-卡塞尔，在莫里斯伯爵治下（1592—1627年）实行改革。	1552年，——42信条。 〔1554年，——教皇使节、红衣主教雷金纳德·波尔；1555—58年，玛丽治下的血腥迫害；1556年3

（续表）

英国国教	罗马天主教	新教神学
1547年，——护国公萨默塞特勋爵治下；彼得·马特·弗兰利（1500年生于佛罗伦萨；1542年在斯特拉斯堡；1562年卒于苏黎世）和伯纳德·奥基诺（1487年生）重建牛津；马丁·布克尔和保罗·法吉乌斯重建剑桥。	（Breviarium）。 1570年，——《罗马弥撒经典》（Missale Romnaum）。 1572—85年，——格雷戈里十三世：为圣巴托洛缪节大屠杀给查理九世的祝贺信；为庆祝此事罗马唱赞主歌。	《海德堡教理问答》（The Heidelberg Catechism）：1563年，巴拉丁的弗里德里克三世按扎哈里·乌尔西努斯（1561年起在海德堡任教授；1583年卒）和卡斯帕尔·奥勒瓦努斯（海德堡教授；1587年卒）的建议写成。
	1582年，——改革历法。 1582—1610年，——耶稣会士在中国传教。 1585—90年，——西克斯都五世：梵蒂冈图书馆。	《后海尔维希告白》（Confessio Helvetica Posterior）：1566年，由布林格尔呈交巴拉丁的弗里德里克三世。 《多尔德会议教令》（The Decrees of the Synod of Dort）：1619年得到尼德兰、瑞士、巴拉丁，1620年得到法国的承认；未获普遍承认。
布道书。	1588年，——巴罗尼乌斯的《教会编年史》（Eccl. Annales）。 1590年，——拉丁文圣经标准版。	
1548年，——公共祈祷书；1552年修订。	1592—1605年，——克莱门特七世。 1592年，——新版拉丁文圣经（被称为西克斯都五世版）。	

归正宗		新教神学
苏格兰	尼德兰	
1558年，——犹太人；纯正的福音；国王爱德华的祈祷书。	1559年，——帕尔马总督玛格丽特；阿拉斯主教格兰维尔。 新设13个主教区；宗教法庭。	约翰·卡尔文：《基督教要义》（Institutio Religionis Christianæ），1535—36年；1535年，1539年（—43年—45年），1559年，三次再版，每次都增加篇幅；1539年起，注释新约和旧约；1552年，《论上帝的永恒预定》（De œterna Dei pre-

同期大事	路德宗	英国国教
	1613年，——12月25日，勃兰登堡在约翰·西吉斯蒙德选侯治下实行改革；1614年，《马尔基卡告白》(Confessio Marchica)。	月21日，克兰默在牛津被烧死。〕
	反对三位一体论。	宗教改革在伊丽莎白治下恢复
	阿拉贡的米歇尔·塞尔维特；1530年，在巴塞尔；1513年，《论三位一体的谬误》(Trinitatis erroribus)；1534年，在里昂；1537年，在巴黎；1540年，在维也纳；1553年，《重建早期基督教》(Christianismi restitutio)；1553年，在日内瓦被烧死。	1559年，——6月：统一法令；坎特伯雷大主教马修·帕克。 公众祈祷书的修订与补充。 1562年，——元月23日，39信条；卡尔文派的前定理论；卡尔文派的圣餐理论。
	卡拉布里亚的瓦伦蒂努斯·詹蒂利斯；1556年在伯尔尼被杀。 拉京利乌斯·索奇努斯：1525年生于锡耶那；1546年，在威尼斯；1547年，游历瑞士、德国和波兰；1562年，卒于苏黎世。	1567年，——清教徒反对统一法令。〔清教：从国教会内部进行改革；在英格兰，严格接受所有信徒皆精神上牧师，后来反对穿教士祭服、斗篷和白色祭服。
	福斯图斯·索奇努斯：1539年生于锡耶那；1559年，在里昂；1562年，在苏黎世；1574—78年，先在佛罗伦萨，后在巴塞尔；1579—98年，在波兰；1604年卒。——1578年，《论救主耶稣基督；论原人失足前的地位》(De Jesu Christo servatore；De Statue primi hominis ante lapsum)。	1570年，——托马斯·卡特赖特被逐出剑桥。 1582年，——诺阜克公爵的教士罗伯特·布朗；教会与国家无法合并；每个地区的教徒组织都是一个独立的教会组织。从1589年起在英格兰。
	1605年，——《拉科范教理问答》(Racovian Catechism)。	

（续表）

归正宗		新教神学
苏格兰	尼德兰	
1560年，——爱丁堡各等级会议；《苏格兰告白》(Scotch Cofession)；第一教规书；宗教大会、宗教会议和苏格兰教基层理事会的长老统治；教会负责人。 约翰·诺克斯：1505年生于哈丁顿；1546年起在圣安德鲁斯任传道师；1547—49年，在舰队服务，1553—59年，在法兰克福和日内瓦；1559年—1572年卒，在爱丁堡。 1572年，——莱思会议；没有主教职务的众主教；图尔坎派人士(Tulchaus)。 1576年，——大会委托视察员治理。 1578年，——第二教规书。 1580年，——长老会的政府。	1562年，——《比利时告白》(Confessio Belgica)；吉多·德·布雷斯，艾德里安·德·萨瓦里亚，H·默德图斯，G·温根；1571年经弗兰西斯·尤尼乌斯修订。 1566年，——有利于新教徒的和解。 破坏圣像圣物运动。 1567—73年，——阿尔发公爵。 血腥会议；迫害新教徒；18,000人被杀害；1568年的埃格蒙特和霍恩。 1572年，——海上乞丐占领布里尔；奥兰治的威廉。 1576年，——11月8日，根特和解协定。 1579年，——元年23日北方诸省的乌特勒支同盟7月26日，独立宣言。 1584年，——7月10日，兰奥治的威廉被杀；由奥兰治的莫里斯继承。 创办大学——1575年，莱登大学；1585年，弗拉内克大学；1612年，格罗宁根大学，1612年，乌特勒支大学；1648年，哈特维克大学。	destinatione)；1554年，《保卫圣三的正统信仰》(Defensio orthodoxœ fidei de S. Trinitate)，反对塞尔维特。 亨利·布林格尔，慈温利在苏黎世的继承人，1504年生于布雷姆加登，1578年9月17日卒；1554年，注释全部新约；《基督教要略；教难史》(Compendium relig. Christianœ; Histoire des persecutions de l'Eglise)。 特奥多尔·贝札：1519年生；1549年在洛桑；1558年，日内瓦教授和牧师；1605年卒。1565年，译注新约；1580年，《法兰西王国归正宗教会史》(Histoire Eccles des réformateurs au royaume de France)。 鲁道夫·霍斯平尼安，苏黎世牧师；1629年卒；《论关于圣礼等论争的起源与发展》(De origine et progres. controv. sacramentariœ)等。 J. H. 霍廷格：海德堡和苏黎世教授；1667年卒；《新约历史》(Hist. Eccl. N. T.)。 卡斯帕尔·祖策，苏黎世教授；1684年卒；《教士宝鉴》(Thesaurus Ecclesiasticus)。 J·达莱乌斯：萨穆尔教授，1670年卒于巴黎；1632年，《使用教父著作论》(Traitté de l'emploi des S. pères)。

原著参考书目

第 一 编

第一章

SOURCES: *Apparatus super quinque libris decretalium* (Strassburg, 1488); Burchard, *Diarium* (ed. by Thuasne, Paris, 1883—1885), in 3 vols.; Brand, *Narrenschiff* (ed. by Simrock, Berlin, 1872); Denzinger, *Enchiridion Symbolorum et Definitionum, quæ de rebus fidei et morum a conciliis æcumenicis et summis pontificibus, emanarunt* (Würzburg, 1900), 9th ed.; Erler, *Der Liber Cancellariæ Apostolicæ vom Jahre 1480* (Leipzig, 1888); Faber, *Tractatus de Ruine Ecclesie Planctu* (Memmingen); Murner, *Schelmenzunft* and *Narrenbeschwörung* (Nos. 85, 119—124 of *Neudrucke deutschen Litteraturwerke*); Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums* (Freiburg i. B. 1895); Tangl, *Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200—1500* (Innsbruck, 1894); and *Das Taxwesen der päpstlichen Kirche* (*Mitt. des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, xiii. 1892).

LATER BOOKS: "Janus," *The Pope and the Council* (London, 1869); Harnack, *History of Dogma* (London, 1899), vols. vi. vii.; Thudichen, *Papsttum und Reformation* (Leipzig, 1903); Haller, *Papsttum und Kirchen-Reform* (1903); Lea, *Cambridge Modern History* (Cambridgs. 1902), vol. I. xix.

第二章

Cambridge Modern History, I. iii, vii, viii, ix, xi, xii, xiv; Lavisse, *Histoire de France depuis les Origines jusqu' à la Révolution*, IV. i. ii.

第三章

SOURCES: Boccaccio, *Lettere edite e inedite, tradotte et commentate con nuovi documenti da Corrazzini* (Florence, 1877); *Francisci Petrarchæ, Epistolæ familiares et variæ* (Florence, 1859); Cusani, *Opera* (Basel, 1565); Böcking, *Ulrici Hutteni Opera*, 5 vols. (Leipzig, 1871); Supplement containing *Epistolæ Obscurorum Virorum*, 2 vols. (Leipzig, 1864, 1869);

Gillert, *Der Briefwechsel des Konrad Mutianus* (Halle, 1890); Reuchlin, *De Verbo Mirifico* (1552).

LATER BOOKS: Jacob Burckhardt, *The Civilisation of the Period of the Renaissance* (Eng. trans., London, 1892); Geiger, *Humanismus und Renaissance in Italien und Deutschland* (Berlin, 1882); Michelet, *Histoire de France*, vol. vii., *Renaissance* (Paris, 1855); Lavisse, *Histoire de France*, v. i. p. 287ff.; Symonds, *The Renaissance in Italy* (London, 1877); H. Hallam, *Introduction to the Literature of Europe during the Fifteenth, Sixteenth, and Sevenleenth Centuries*, 6th ed. (London, 1860); Kamptschulte, *Die Universität Erfurt in ihrem Verhältniss zu dem Humanismus und der Reformation*, 2 vols. (Trier, 1856, 1860); Krause, *Helius Eobanus Hessus, sein Leben und seine Werke*, 2 vols. (Gotha, 1879); Geiger, *Johann Reuchlin* (Leipzig, 1871); Binder, *Charitas Pirkheimer, Aebtissin von St. Clara zu Nürnberg* (Freiburg i. B., 1893); Höfler, *Denkwürdigkeiten der Charitas Pirkheimer* (*Quellensamml. z. fränk. Gesch.* iv., 1858); Roth, *Willibald Pirkheimer* (Halle, 1874); Scott, *Albert Dürer, his Life and Works* (London, 1869); Thausing, *Dürer's Briefe, Tagebücher, Reime* (Vienna, 1884); *Cambridge Modern History*, I. xvi, xvii; II. i.

第四章

SOURCES: Barack, *Zimmerische Chronik*, 4 vols. (2nd ed., Freiburg i. B. 1881—1882); *Chroniken der deutschen Städte*, 29 vols. (in progress); Grimm, *Weisthümer*, 7 vols. (Göttingen, 1840—1878); Haetzerlin, *Liederbuch* (Quedlinburg, 1840); Liliencron, *Die historischen Volkslieder der Deutschen vom dreizehnten bis zum sechzehnten Jahrhundert* (Leipzig, 1865—1869); Sebastian Brand's *Narrenschiff* (Leipzig, 1854); Giler von Keysersberg's *Ausgewählte Schriften* (Trier, 1881); Hans Sachs, *Fastnachspiele* (*Neudrucke deutschen Litteraturwerke*, Nos. 26, 27, 31,32 ,39, 40, 42, 43, 51, 52, 60, 63, 64); Hans von Schweinichen, *Leben und Abenteuer des schlessischen Ritters, Hans v. Schweinichen* (Breslau, 1820—1823); Vandam, *Social Life in Luther's Time* (Westminster, 1902); Trithemius, *Annales Hirsaugienses* (St. Gallen, 1590).

LATER BOOKS: Alwyn Schulz, *Deutsches Leben im 14ten und 15ten Jahrhundert* (Prague, 1892); Kriegk, *Deutsches Bürgerthum im Mittelalter* (Frankfurt, 1868, 1871); Freytag, *Bilder aus der deutschen Vergangenheit*, II. ii. (Leipzig, 1899—translation by Mrs. Malcolm of an earlier edi-

tion, London, 1862); the series of *Monographien zur deutschen Kulturgeschichte* edited by Steinhausen (Leipzig, 1899—1905), are full of valuable information and illustrations; Aloys Schulte, *Die Fugger in Rom* (Leipzig, 1904); Gothein, *Politische und religiöse Volksbewegungen vor der Reformation* (Breslau, 1878); *Cambridge Modern History,* I. i. xv; v. Bezold, *Geschichte der deutschen Reformation* (Berlin, 1890); Genée, *Hans Sachs und seine Zeit* (Leipzig, 1902); Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes, seil dem Ausgang des Mittelalters,* i. (1897); Roth v. Schreckenstein, *Das Patriziat in den deutschen Städten* (Freiburg i. B., no date).

第五章

To Sources given to Chapter IV. add: Wackernagel, *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zum Anfang des 17 Jahrhunderts* (Leipzig, 1864—1877) vols. i. ii.; "Rainerii Sachoni Summa de Catharis et Leonistis" in the *Magna Bibliotheca Patrum,* vol. xiii. (Col. Agrip. 1618), cf. "Comm. Crit. de Rainerii Sachoni Summa" (*Göttingen Osterprogramm* of 1834); Habler, *Das Wallfahrtbuch des Hermann von Vach, und die Pilgerreisen der Deutschen nach Santiago de Compostella* (Strassburg, 1899); *Mirabilia Romæ* (reprint by Parthey, Berlin, 1869); Munzenberger, *Frankfurter und Magdeburger Beichtbuchlein* (Mainz, 1883); Hasak, *Die letzte Rose,* etc. (Ratisbon, 1883); Hasak, *Der christliche Glaube des deutschen Volkes beim Schluss des Mittelalters* (Ratisbon, 1868); Höfler, *Denkwürdigkeiten der Charitas Pirckheimer* (*Quellensamml. z. fränk. Gesch.* iv., 1858); Konrad Stolle, *Thüringische Chronik* (in *Bibliothek d. lit. Vereins* (Stutt gardt), xxxiii.).

Later Books: v. Bezold, *Geschichte der deutschen Reformation* (Berlin, 1890); Janssen, *Geschichte des deutschen Volkesseit dem Ausgang des Mittelalters* (17th ed., 1897), vol. i.; Brück, *Der religiöse Unterricht für Jugend und Volk in Deutschland in der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts;* Cruel, *Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter* (Detwold, 1879); Dacheux, *Jean Geiler de Keysersberg* (Paris, 1876); Walther, *Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelaliers* (Brunswiek, 1889); Uhlhorn, *Die christliche Liebesthätigkeit im Mittelalter* (Stuttgart, 1887); Wilken, *Geschichte der geistlichen Spiele in Deutschland* (Göttingen, 1872).

第六章

SOURCES: Casanova and Guasti, *Poesie di G. Savonarola* (Florence, 1862); *Scella di Prediche e Scritti di Frà G. Savonarola, con nuovi Documenti intorno alla sua Vita,* by Villari and Casanova (Florence, 1898); Bayonne, *Œuvres Spirituelles choisies de Jerome Savonarola* (Paris, 1879); *The Workes of Sir Thomas More... written by him in the Englyshe tonge* (London, 1557); Erasmus, *Opera Omnia,* ed. Le Clerc (Leyden, 1703—1706); Nichols, *The Epistles of Erasmus from his earliest letters to his fifty-first year, arranged in order of time* (London, 1901); *Enchiridion Militis Christiani* (Cambridge, 1685); *The whole Familiar Colloquies of Erasmus* (London, 1877); Sir Thomas More, *Utopia* (Temple Classics Series).

LATER WORKS: Villari, *Girolamo Savonarola,* 2 vols. (Florence, 1887—1888; Eng. trans., London, 1890); Seebohm, *The Oxford Reformers: John Colet, Erasmus, and Thomas More,* etc. (London, 1887); Drummond, *Erasmus, his life and character* (London, 1873); Woltmann, *Holbein and his Time* (London, 1872); Froude, *Life and Letters of Erasmus* (London, 1894); Amiel, *Un libre penseur du 16 siècle: Érasme* (Paris, 1889); Emerton, *Desiderius Erasmus of Rotterdam* (New York, 1899).

第 二 编

第一章

SOURCES: Melanchthon, *Historia de vita et actis Lutheri* (Wittenberg, 1545, in the *Corpus Reformatorum,* vi.); Mathesius, *Historien von .. Martini Lutheri, Anfang, Lere, Leben und Sterben* (Prague, 1896); Myconius, *Historia Reformationis 1517—1542* (Leipzig, 1718); Ratzeberger, *Geschichte über Luther und seine Zeit* (Jena, 1850); Killian Leib, *Annales von 1503—1523* (vols. vii. and ix. of v. Aretin's *Beiträge zur Geschichte und Litteratur,* Munich, 1803—1806); Wrampelmeyer, *Tagebuch über Dr. Martin Luther, geführt von Dr. Conrad Cordatus, 1537* (Halle. 1885); Caspar Cruciger, *Tabulæ chronologicæ actorum M. Lutheri* (Wittenberg, 1553); Förstemann, *Neues Urkundenbuch zur Geschichte der evangelischen Kirchenreformation* (Hamburg, 1842); Kolde, *Analecta Lutherana* (Gotha, 1883); G. Loesche, *Analecta Lutherana et Melanchthoniana* (Gotha, 1892); Löscher. *Vollständige Reformations-Acta und Documenta* (Leipzig, 1720—1729); Enders, *Dr. Martin Luther's Briefwechsel,* 5 vols. (Frankfurt, 1884—1893);

De Wette, *Dr. Martin Luther's Briefe, Sendschreiben und Bedenken*, 5 vols. (Berlin, 1825—1828); J.Cochlæus (Rom. Cath.), *Commentarius de actis et scriptis M. Lutheri ... ab anno 1517 usque ad annum 1537* (St. Victor prope Moguntiam, 1549); V. L. Seckendorf, *Commentarius ... de Lutheranismo* (Frankfurt, 1692); *Constitutiones Fratrum Heremitarum Sancti Augustini* (Nürnberg, 1504); *Cambridge Modern History*, II. iv.

LATER BOOKS: J. Köstlin, *Martin Luther, sein Leben und seine Schriften*, 2 vols. (Berlin, 1889); Th. Kolde, *Martin Luther. Eine Biographie*, 2 vols. (Gotha, 1884, 1893); A. Hausrath, *Luther's Leben*, 2 vols. (Berlin, 1904); Lindsay, *Luther and the German Reformation* (Edinburgh, 1900); Kolde, *Friedrich der Weise und die Anfänge der Reformation mit archivalischen Beilagen* (Erlangen, 1881), and *Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann v. Staupitz* (Gotha, 1879); A. Hausrath, *M. Luther's Romfahrt nach einem gleichzeitigen Pilgerbuche* (Berlin, 1894); Oergel, *Vom jungen Luther* (Erfurt, 1899); Jürgens, *Luther von seinert Gebur, bis zum Ablasstreit*, 3 vols. (Leipzig, 1846—1847); Krumhaar, *Die Grafschaft Mansfeld im Reformationszeitalter* (Eisleben, 1845); Buchwald, *Zur Wittenberg Stadt-und Universitätsgeschichte in der Reformationszeit* (Leipzig, 1893); Kampschulte, *Die Universität Erfurt in ihrem Verhältniss zu dem Humanismus und der Reformation* (Trier, 1856—1860); *Cambridge Modern History*, II. iv.: Smith, *Luther's Table Talk: A Critical Study* (New York, 1907); Currie, *The Letters of Martin Luther* (London, 1908).

第二章

SOURCES: Thomas Aquinas, *Summa Theologiæ, Supplementum Tertiæ Partis*, Quæstiones xxv. -xxvii.; Alexander of Hales, *Summa Theologiæ*, iv.; Bonaventura, *Opera Omnia; In Librum Quartum Sententiarum*, dist. xx.; vol. v. 264 ff. (Moguntiæ, 1609); Denzinger, *Enchiridion Symbolorum et Definitionum, quæ de rebus fidei et morum a conciliis æcumenicis et summis pontificibus emanarunt*, 9th ed. (Würzburg, 1900), p. 175; Köhler, *Documenta zum Ablassstreit von 1517* (Tübingen, 1902).

LATER BOOKS: F. Beringer (Soc. Jes.), *Der Ablass, sein Wesen und Gebrauch*, 12th ed. (Paderborn, 1898); Bouvier, *Treatise on Indulgences* (London, 1848); Lea, *A Hislory of Auricular Confession and Indulgence in the Latin Church*, 3 vols. (Philadelphia, 1896); Brieger, *Das Wescn des Ablasses am Ausgange des Mittelalters* (Leipzig, 1897); Harnack, *History of*

Dogma, vi. pp. 243—270; Götz, "Studien zur Geschichte des Busssacraments" in *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* xv. 321 ff., xvi. 541 ff.; Schneider, *Der Ablass* (1881); *Cambridge Modern History,* II. iv.

第二节

SOURCES: Köhler, *Luthers 95 Theses samt seinen Resolutionen sowis den Gegenschriften von Wimpina-Tetzel, Eck, und Prierias und den Antworten Luthers darauf* (Leipzig, 1903); Emil Reich, *Select Documents illustrating Mediæval and Modern History* (London, 1905).

LATER BOOKS: J. E. Kapp, *Sammlung einiger zum päpstlichen Ablass, überhaupt ... aber zu der ... zwischen Martin Luther und Johann Tetzel hiervongeführten Streitigkeit gehörigen Schriften, mit Einleitungen und Anmerkungen versehen* (Leipzig, 1721), and *Kleine Nachlese einiger ... zur Erläuterung der Reformationsgeschichte nützlicher Urkunden* (Four parts, Leipzig, 1727—1733); Bratke, *Luthers 95 Theses und ihre dogmenhistorischen Voraussetzungen* (Göttingen, 1884); Dieckhoff, *Der Ablassstreit dogmengeschichtlich dargestellt* (Gotha, 1886); Gröne, *Tetzel und Luther* (Soest, 1860).

第三节

Seidemann, *Die Leipziger Disputation im Jahre 1519* (Dresden 1843).

第四节

Wace and Buchheim, *Luther's Primary Works* (London, 1896).

第三章

SOURCES: *Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl v.,* 3 vols. have been published (Gotha, 1893—1901); Balan, *Monumenta Reformationis Lutheranæ ex tabulis S. Sedis secretis 1521—1525* (Ratisbon, 1883—1884); Læmmer, *Monumenta Vaticana historiam ecclesiasticam sæculi 16 illustrantia* (Freiburg, 1861); *Meletematum Romanorum Mantissa* (Regensburg, 1875); Brieger, *Aleander und Luther 1521: Die vervollständigten Aleander-Depeschen nebst Untersuchungen über den Wormser Reichstag* (Gotha, 1894); *Calendar of Spanish State Papers* (London, 1886); *Calendar of Venetian State Papers,* vols. iii. -vi. (London, 1864—1884); *Letters and Papers, Foreign and Domestic, of the reign of Henry VIII.,* vols. iii.-xix. (London, 1860—1903); V. E. Loescher, *Vollständige Reformations-Acta und Documenta,* 3 vols. (Leipzig, 1713—1722); Spalatin, *Annales Reformationis* (Leipzig, 1768); *Chronikon,* 2nd vol. of Menche's *Scriptores rerum Germanicarum*

præcipue Saxonicarum, 3 vols. (Leipzig, 1728—1730); *Historischer Nachlass und Briefe* (Jena, 1851); also the sources mentioned under the first chapter of this part.

LATER BOOKS: Hausrath, *Aleander und Luther auf dem Reichstage zu Worms* (Berlin, 1897); Kolde, *Luther und der Reichstag zu Worms 1521* (Halle, 1883); Friedrich, *Der Reichstag zu Worms 1521* (Munich, 1871); Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation* (Leipzig. 1881; Eng. trans., London, 1905); Armstrong, *The Emperor Charles V.* (London, 1902); v. Bezold, *Geschichte der deutschen Reformation* (Berlin, 1890); Creighton, *A History of the Papacy*, vol. vi. (London, 1897); Gebhardt, *Die Gravamina der deutschen Nation* (Breslau, 1895).

第十一节

H. Barge, *Andreas Bodenstein von Karlstadt*, 2 vols. (Leipzig, 1905).

第四章

第三节

SOURCES: Baumann, *Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges in Ober-Schwaben* (Stuttgart, 1877); *Die Zwölf Artikel der oberschwäbischen Bauern* (Kempten, 1896); *Akten zur Geschichte des Bauernkrieges aus Ober-Schwaben* (Freiburg, 1881); Beger, *Zur Geschichte des Bauernkrieges nach Urkunden zu Karlsruhe* (in *Forschungen zur deutschen Geschichte*, vols. xxi.-xxii., Göttingen, 1862); Ryhiner, *Chronik des Bauernkrieges* (*Basler Chroniken*, vi., 1902); Waldau, *Materialien zur Geschichte des Bauernkrieges* (Chemnitz, 1791—1794); Vogt, *Die Korrespondenz des Schwäbischen Bundes-Hauptmanns, 1524—1527* (Augsburg, 1879—1883).

LATER BOOKS: Zimmermann, *Allgemeine Geschichte des grossen Bauernkrieges*, 3 vols. (Stnttgart, 1856); E. Belfort Bax, *The Peasants' War in Germany* (London, 1899); Kautshy, *Communism in Central Europe in the time of the Reformation* (London, 1897); Stern, *Die Socialisten der Reformationszeit* (Berlin, 1883). The literature on the Peasants' War is very extensive.

第五章

第一节

SOURCES (besides those given in earlier chapters): Ney, "Analecten zur Geschichte des Reichstags zu Speier im Jahr 1526" (*Zeitschrift für Kirchen-*

geschichte, viii. ix. xii.); Friedensburg, *Beiträge zum Briefwechsel zwischen Hertzog Georg von Sachsen und Landgraf Philip von Hessen* (*Neuer Archiv für Sächs. Gesch.* vi.); Balan, *Clementis VII. Epistolæ* (vol. i of *Monumenta Sæculi XVI. Historiam illustrantia,* Innsbruck, 1885); Casanova, *Lettere di Carlo V. and Clemente VII. 1527—1533* (Florence, 1893); Lanz, *Correspondenz des Kaisers Karl V.* (Leipzig, 1845); Bradford, *Correspondence of Charles V.* (London, 1850).

LATER BOOKS: Schomburgk, *Die Pack'schen Handel* (Maurenbrecher's *Hist. Taschenbuch,* Leipzig, 1882); Stoy, *Erste Bündnisbestrebungen evangelischen Stände* (Jena, 1888); *Cambridge Modern History,* ii. vi.

第二节

Ney, *Geschichte des Reichstages zu Speier in 1529* (Hamburg, 1880); Tittmann, *Die Protestation zu Speyer* (Leipzig, 1829).

第四节

SOURCES: Schirrmacher, *Briefe und Acten zu der Geschichte des Religionsgespräches zu Marburg, 1529, und des Reichstages zu Augsburg, 1530* (Gotha, 1876); Bueer, *Historische Nachricht von dem Gespräch zu Marburg* (Simler, *Sammlung,* II. ii. 471 ff.); Rudolphi Collini, "Summa Colloquii Marpurgensis," printed in Hospinian, *Historia sacramentaria,* ii. 123*b*-126*b*, and in *Zwinglii Opera,* iv. 175—180 (Zurich, 1841); Brieger in *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* i. 628 ff.

LATER BOOKS: Ebrard, *Das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte,* vol. ii. (Frankfurt a. M. 1846; the anthor has classified the accounts of the persons present at the conference, and given a combined description of the discussion, pp. 308 n. and 314 ff.); Erichson, *Das Marburger Religionsgespräch* (Strassburg, 1880); Bess, *Luther in Marburg, 1529* (*Preuss Jahrbücher,* civ. 418—431, Berlin, 1901).

第六节

SOURCES: Schirrmacher, *Briefe und Acten;* Förstemann, *Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichstags zu Augsburg,* 2 vols. (Halle, 1833—1835); and *Archiv für die Geschichte der kirchl. Reformation* (Halle, 1831).

LATER BOOKS: Moritz Facius, *Geschichte des Reichstags zu Augsburg* (Leipzig, 1830).

第七节

Schaff, The *Creeds of the Evangelical Protestant Christian Churches* (London, 1877), p. 3; cf. *History of the Creeds of Christendom* (London,

1877), pp. 220 ff.; Tschakert, *Die Augsburgische Konfession* (Leipzig, 1901).

第九节

Schmidt, *Zur Geschichte des Schmalkaldischen Bundes* (*Forsch. zur Deutschen Geschichte,* xxv.); Zangemeister, *Die Schmalkaldischen Artikel von 1537* (Heidelberg, 1883); *Corpus Reformatorum,* iii. 973 ff.

第十节

Heppe, "Urkundliche Beiträge zur Geschichte der Doppelehe des Landgrafen Philip v. Hessen" (*Zeitschrift für die historische Theologie,* xxii. (1852) 263 ff.), cf. xxxviii. 445 ff.; Schultze, *Luther und die Doppelehe des Landgrafen v. Hessen* (Paderborn (1869)).

第十三节

Maurenbrecher, *Karl v. und die deutschen Protestanten 1545—1555* (Düsseldorf, 1865); Jahn, *Geschichte des Schmalkaldischen Krieges* (Leipzig, 1837); Le Mang, *Die Darstellung des Schmalkaldischen Krieges in den Denkwürdigkeiten Karls v.* (Jena, 1890, 1899, 1900); Brandenburg, *Moritz von Sachsen* (Leipzig, 1898).

第十四节

Schmidt, "Agenda and Letters relating to the *Interim,*" in *Zeitschrift für historisch. Theologie,* xxxviii. (1868) pp. 431 ff., 461 ff.; Beutel, *Über den Ursprung des Augsburger Interim* (Leipzig, 1888); Meyer, *Der Augsburger Reichstag nach einem fürstlichen Tagebuch* (*Preus. Jahrb.* 1898, pp. 206—242).

第十五节

Wolf, *Der Augsburger Religionsfriede* (Stuttgart, 1890); Brandi, *Der Augsburger Religionsfriede* (Munich, 1896); Druffel, *Beiträge zur Reichsgeschichte, 1553—1555* (Munich, 1896).

第六章

SOURCES: Richter, *Die evangelischen Kirchenordnungen des sechszehnten Jahrhunderts* (Weimar, 1846); Sehling, *Die evangelischen Kirchenordnungen des 16ten Jahrhunderts* (Leipzig, 1902); Kins, "Das Stipendiumwesen in Wittenberg und Jena...im 16ten Jahrhundert" (*Zeitschrift für historische Theologie,* xxxv. (1865) pp. 96 ff.); G. Sehmidt, "Eine Kirchenvisitation im Jahre 1525" (*Zeitschrift für die hist. Theol.* xxxv. 291 ff.); Winter, "Die Kirchenvisitation von 1528 im Wittenberger Kreise" (*Zeitsch. für hist. Theol.* xxxiii. (1863) 295 ff.); Muther, "Drei Urkunden zur Reforma-

tionsgeschichte" (*Zeitschr. für hist. Theol.* xxx. (1860) 452 ff.); Albrecht, *Der Kleinc Catechismus für die gemeine Pfarher und Prediger* (facsimile reprint of edition of 1536; Halle a. S. 1905).

LATER BOOKS: Kästner, *Die Kinderfragen: Der erste deutsche Kutechismus* (Leipzig, 1902); Burkhardt, *Geschichte der deutschen Kirchen- und Schulvisitation im Zeitalter der Reformation* (Leipzig, 1879); Berlit, *Luther, Murner und das Kirchenlied des 16ten Jahrhunderts* (Leipzig, 1899).

第七章

SOURCES: Baazius, *Inventarium Eccles. Sveogothorum* (1642); Pontoppidan, *Annales ecclesiæ Danicæ,* bks. ii., iii. (Copenhagen, 1744, 1747).

LATER BOOKS: Lau, *Geschichte der Reformation in Schleswig-Holstein* (Hamburg, 1867); Willson, *History of Church and State in Norway* (London, 1903); Watson, *The Swedish Revolution under Gustavus Vasa* (Cambridge, Massachusetts, 1889); Wiedling. *Schwedische Geschichte im Zeitalter* der Reform ation (Gotha, 1882); Cambridge Modern History, II. xvii. (Cambridge, 1903).

第八章

Dorner, *History of Protestant Theology* (Edinburgh, 1871); Köstlin, *Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwickelung und in ihrem innern Zusammenhange* (Stuttgart, 1883); Theodor Harnack, *Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre* (Erlangen, 1862—1886); A. Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation* (Edinburgh, 1872); A. Harnack, *History of Dogma,* vii. (London, 1899); Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* (Halle, 1893); Herrmann, *Communion with God* (London, 1895); Hering, *Die Mystik Luthers in Zusammenhang seiner Theologie* (Leipzig, 1879); Denifle, *Luther und Lutherthum in der ersten Entwicklung,* vol. i. (Mainz, 1904), vol. ii. (1905); Walther, *Für Luther wider Rom* (Halle, 1906).

译者后记

本书第一编和第二编第八章由吕和声、雷虹译，第二编第一至七章、大事年表和索引由孔祥民、令彪译，孔祥民负责全书定稿。

书中有相当数量拉丁语、德语等的书名、名称和术语，一般都保持原文，由译者加脚注说明其语种和含义。个别从上下文能判明其意义者，不再加注。有些德语或其他语种的民歌，读者不难从文中体会其大意，也未加译注。

本书原注既有英语，也有拉丁语和德语，其中所列大多数书目在国内很难找到，也没有中译本，我们一律照录原文，没有翻译。至于说明每个章节所参考书目的注，则集中放在索引之前。

索　　引

（页码指原书页码，即本书边码。）

B

C

F

H

I

J

K

L

M

N

O

P

R

S

T

U

V

W

Z